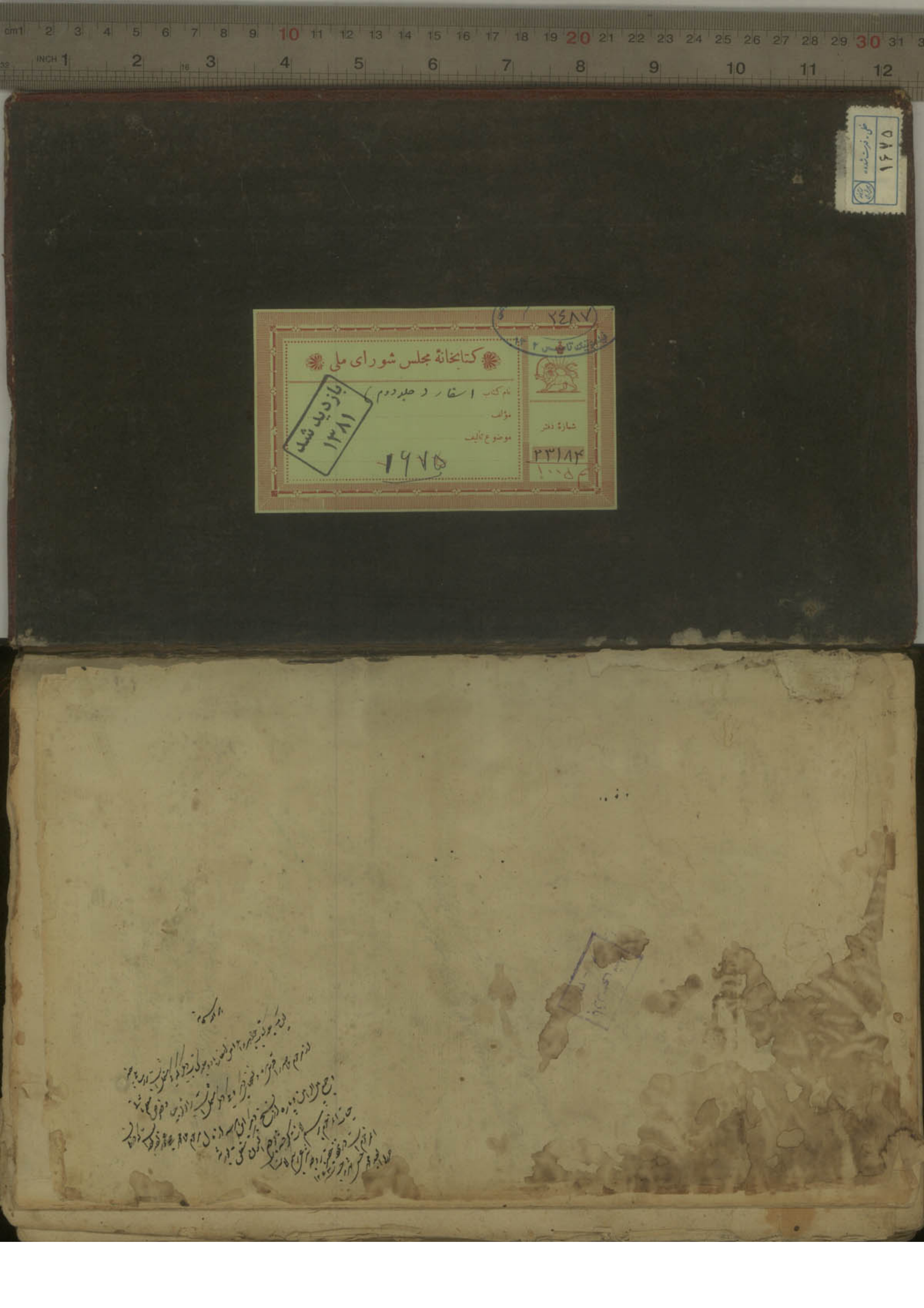
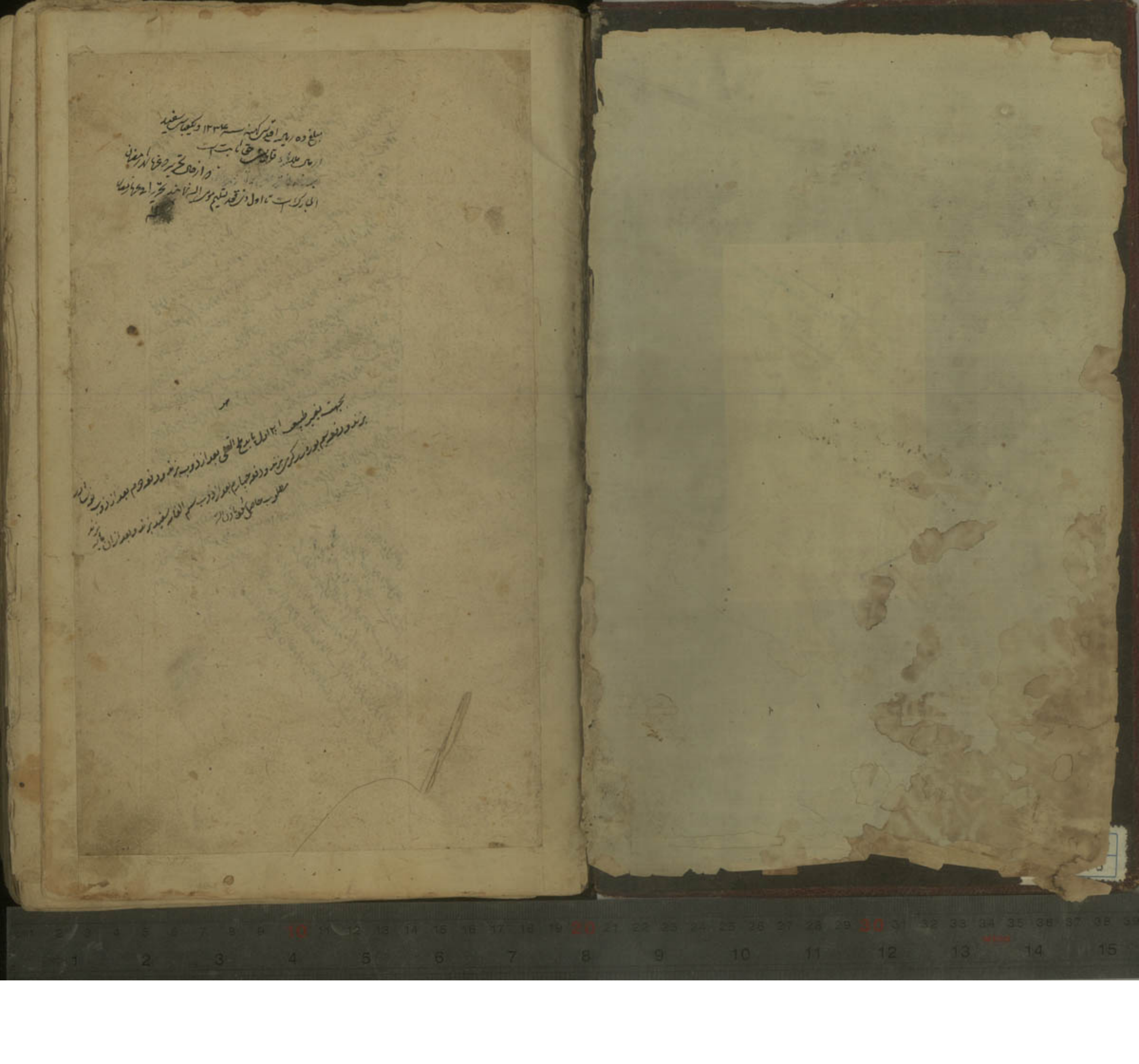
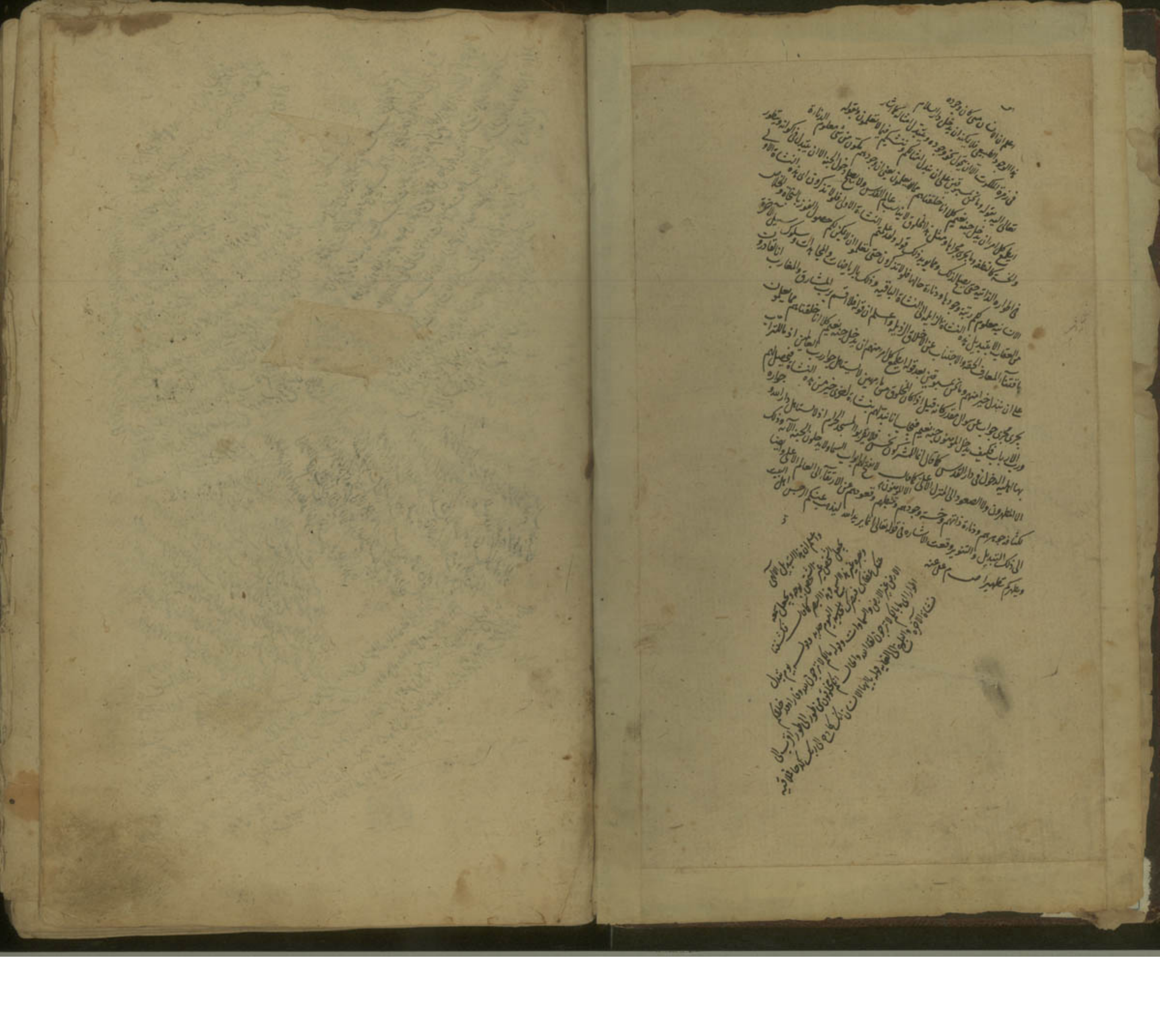
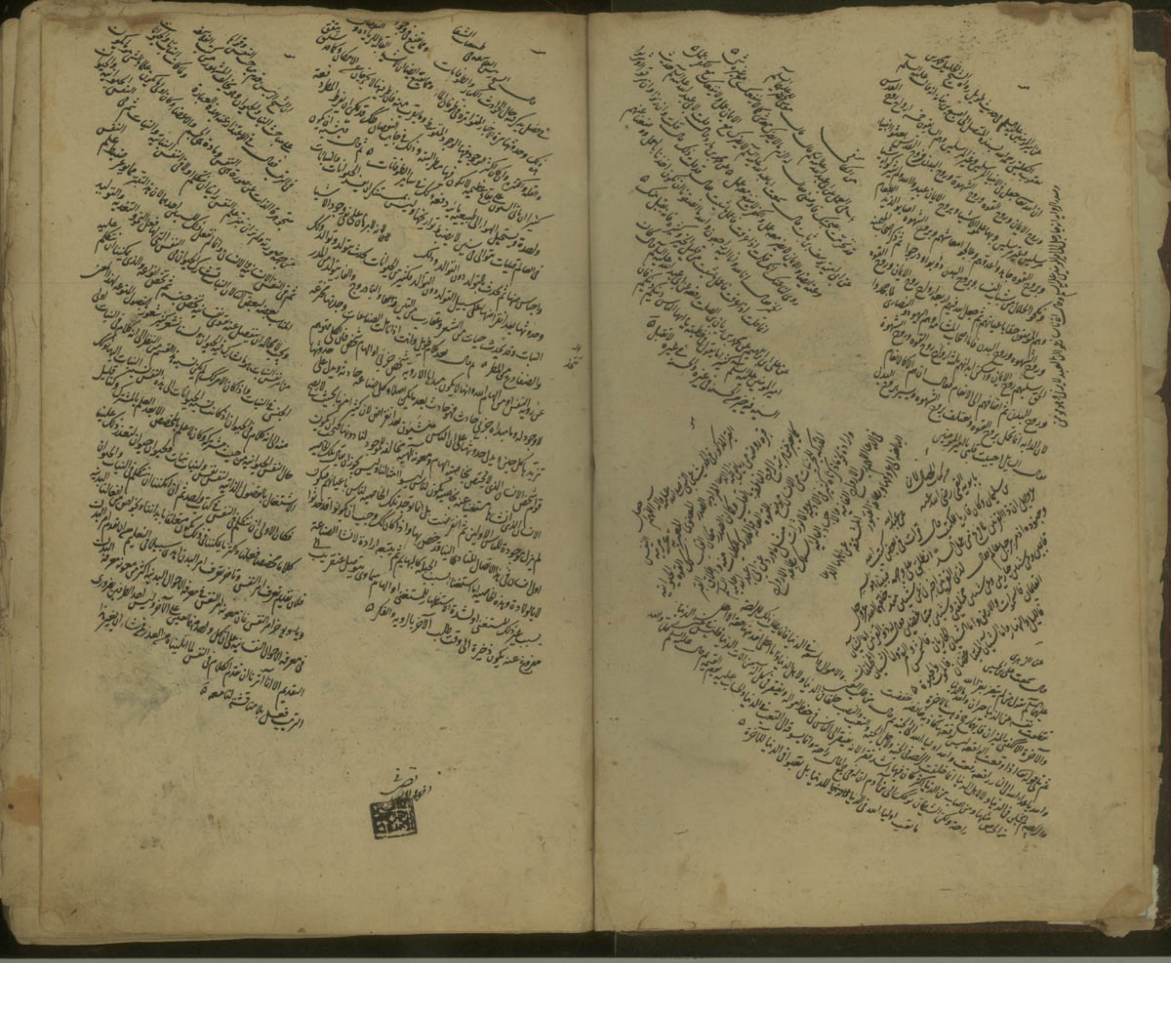
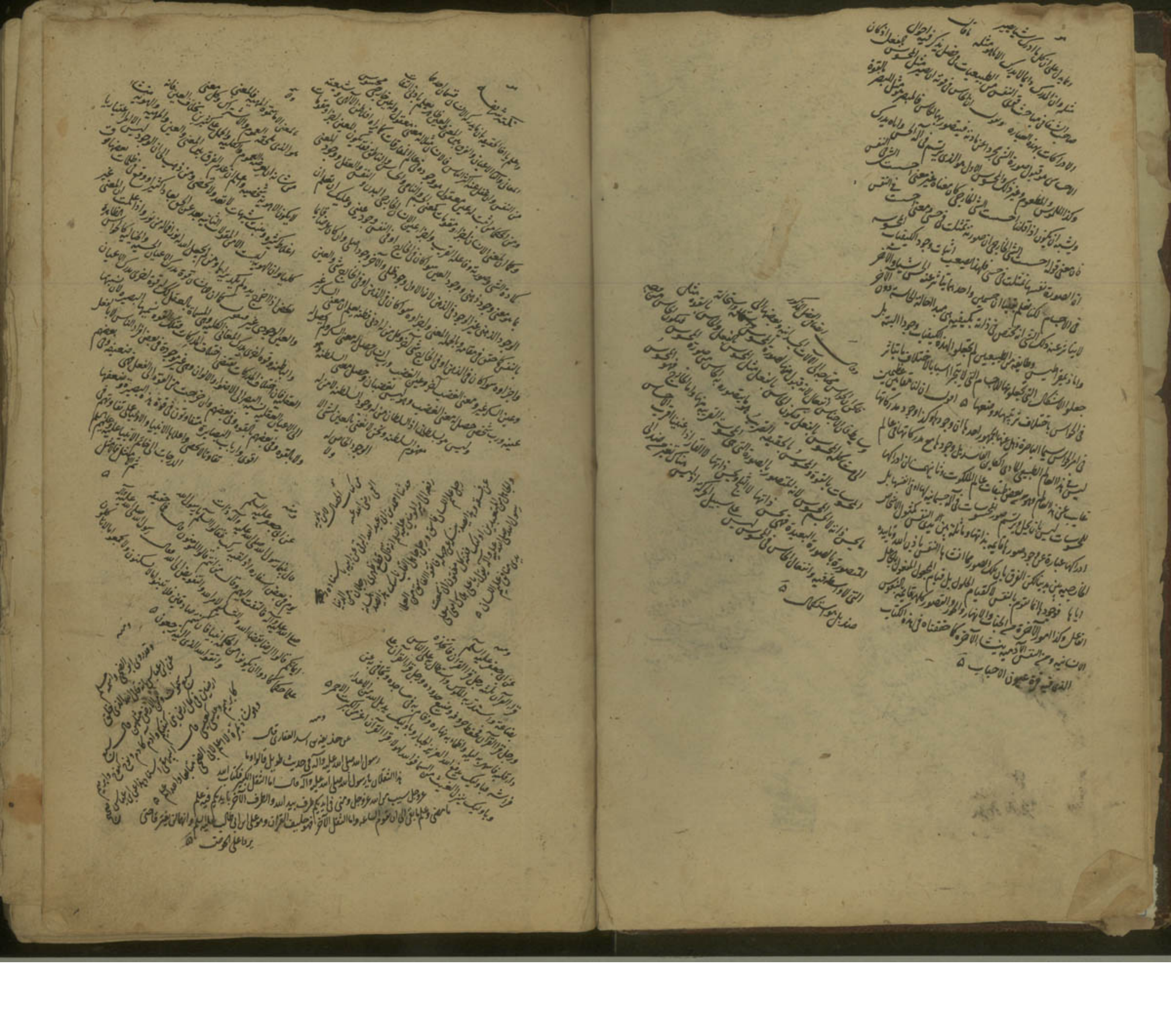


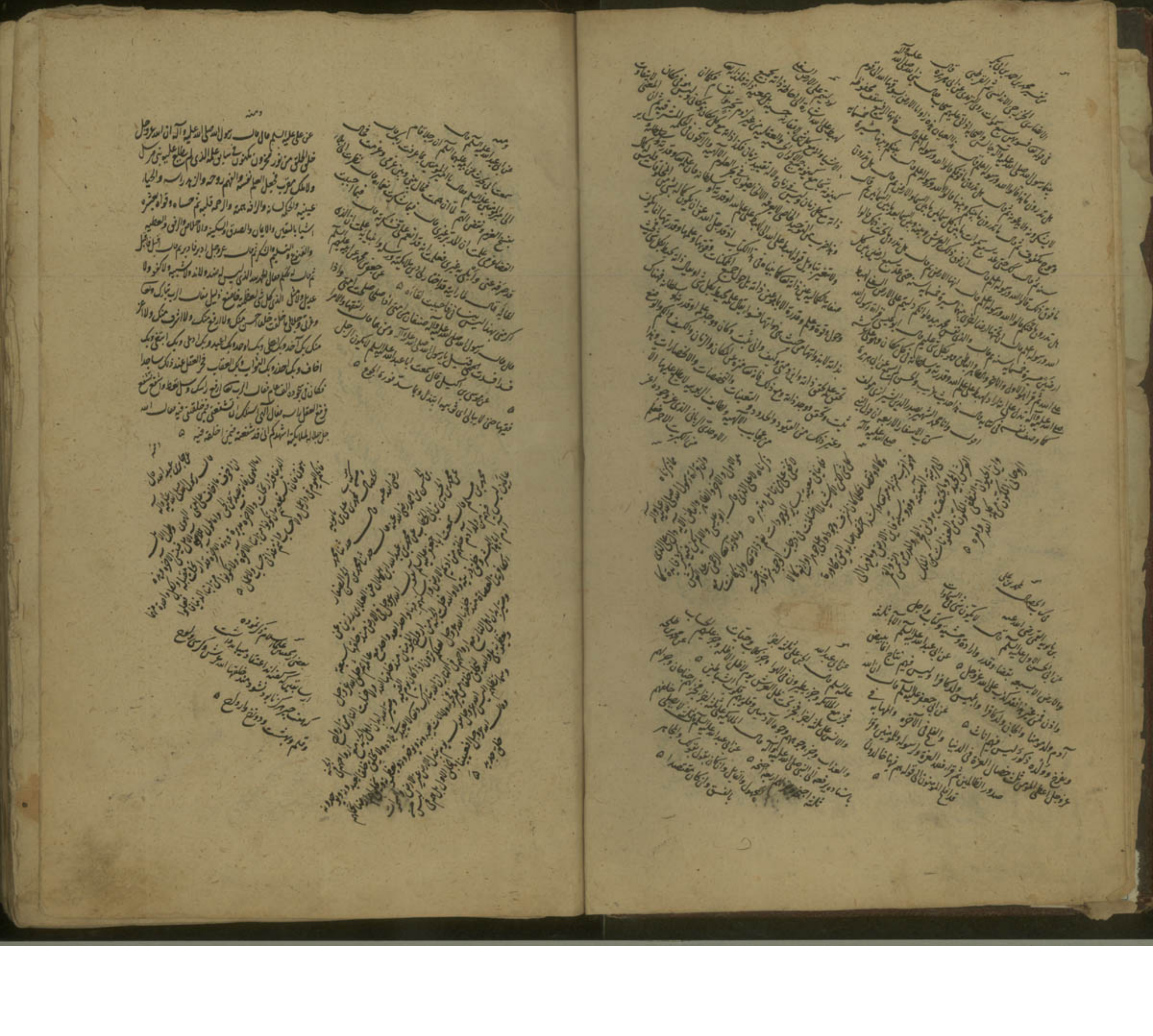
كتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب اسفار د جلد دوم
مؤلف
موضوع تألیف
۱۶۷۵
شمارهٔ دفتر
۲۳۱۸۴
۱۰۰۵
بازدید شد
۱۳۸۱
۲۴۸۷





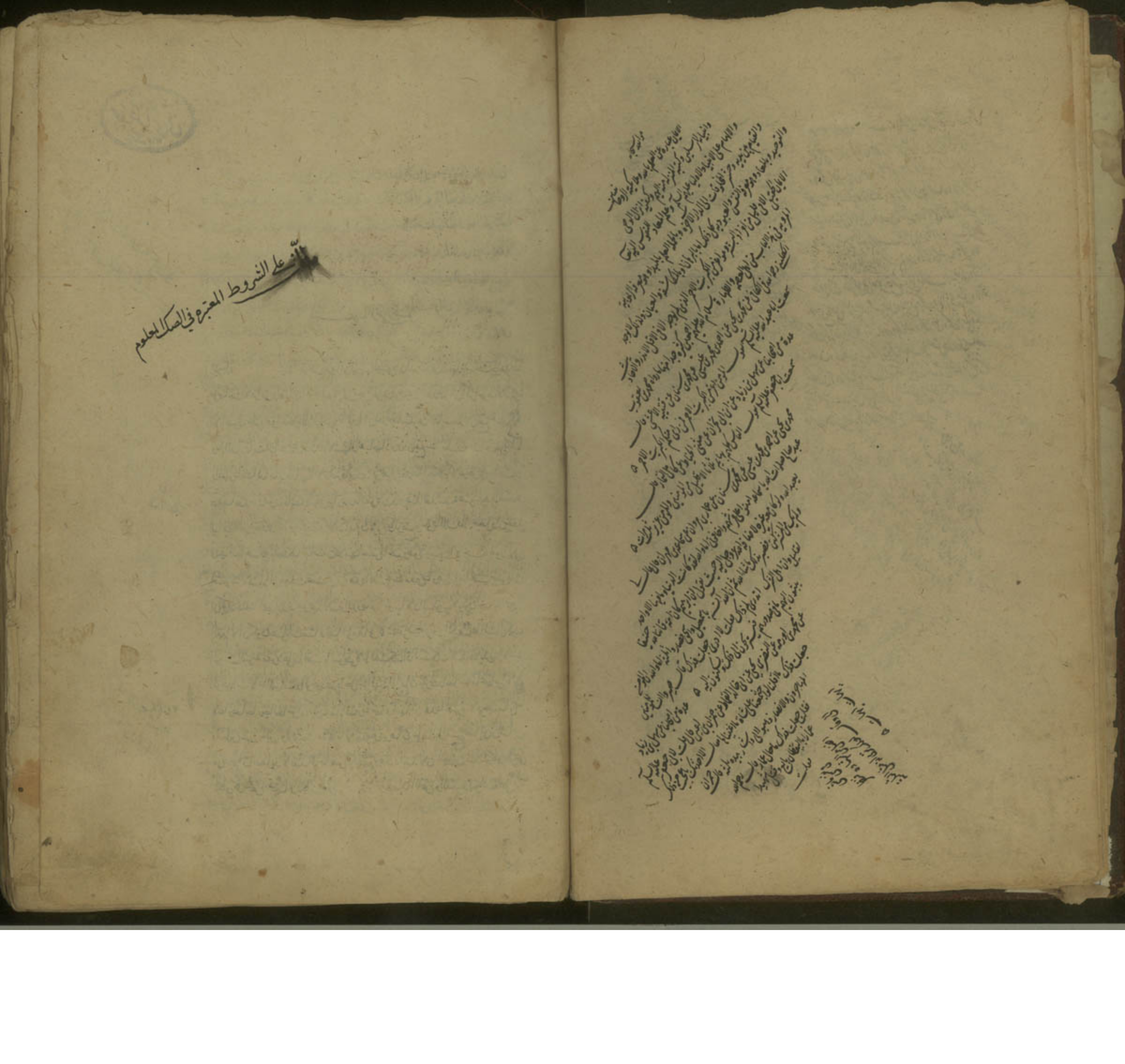






ومنه

عن علي عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله عز وجل
خلق العقل من نور مخزون مكنون في سابق علمه الذي لم يطلع عليه نبي مرسل
ولا ملك مقرب فجعل العلم نفسه والفهم روحه والزهد راسه والحياء
عينيه والحكمة لسانه والرافة همه والرحمة قلبه ثم حشاه وقواه بعشرة
اشيا باليقين والايمان والصدق والسكينة والاخلاص والرفق والعطية
والقنوع والتسليم والشكر ثم قال عز وجل ادبر فادبر ثم قال له اقبل فاقبل
ثم قال له تكلم فقال الحمد لله الذي ليس له ضد ولا ند ولا شبيه ولا كفو ولا
عديل ولا مثل الذي كل شي لعظمته خاضع ذليل فقال الرب تبارك وتعالى
وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا احسن منك ولا ارفع منك ولا اشرف منك ولا اعز
منك بك آخذ وبك اعطي وبك اوحد وبك اعبد وبك ادعى وبك ابتغى وبك
اخاف وبك احذر وبك الثواب وبك العقاب فخر العقل عند ذلك ساجدا
فكان في سجوده الف عام فقال الرب تعالى ارفع راسك وسل تعط واشفع تشفع
فرفع العقل راسه فقال الهي اسئلك ان تشفعني فيمن خلقتني فيه فقال الله
جل جلاله للملائكة اشهدكم اني قد شفعته فيمن اخلقه فيه ٥


على الشروط المعتبرة في الصك العلوم



هو الموفق والمعين

المجلد الثاني من الاسفار

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحلة السادسة في المقولات ولواحقها ان الترتيب الطبيعي وان استدعى ان نقدم مباحث الجواهر واقسامها
على مباحث الاعراض واقسامها لكنا اخرنا البحث عن الجواهر لوجهين احدهما ان اكثر احوالها لا يتبرهن
الا باصول مقررة في احكام الاعراض وثانيهما ان معرفتها اشد مناسبة لان يقع في العلم الالهي
وعلم المفارقات الباحث عن ذوات الاشياء واعيانها دون ان يقع في الفلسفة الباحثة عن الكليات
والمفهومات العامة واقسامها الاولية فلهذين الوجهين قدمنا احكام الاعراض على مباحث الجواهر
وفيها مقدمة وفنون اما المقدمة ففي بيان عدد المقولات وهي عند الفلاسفة عشرة الجوهر والتسعة
الباقية العرضية وهي الكم والكيف والاضافة والاين والوضع ومتى والملك وان يفعل وان ينفعل
وفيها ابحاث اربعة احدها اثبات ان كلا منها جنس لما تحته وهو لا يتبين الا بتحقيق امور الاول
اشتراك الاقسام التي جعلت تحت كل من هذه العشرة في معناها وهو اقل ما يجب في الجنس والثاني
ان يكون ذلك المعنى الذي هو جهة الاشتراك وصفا ثبوتيا لان السلوب لا يكون اجناسا للموجودات
اللهم الا ان يكون عنوانات يشار بها الى معان كما في تعريف الجوهر والكيف والثالث ان يكون
الوصف الثبوتي مقولا على ما تحتها بالتواطؤ لا بالتشكيك اذ التشكيك عندنا لا يكون الا في
الوجودات لا في المهيات والوجود غير داخل في المهية والرابع ان يكون داخلا في ماهياتها لا
عارضا خارجا والخامس ان يكون تمام المشترك بينها وثانيها ان هذه العشرة لا يوجد اثنان منها
داخلين تحت جنس ولم يوجد في كلام القدماء برهان على هذا بل الشيخ حكى ان من الناس
من زعم ان الفعل والانفعال هما نفس الكيفية وهذا فاسد لان التسخين مثلا لو كان هو التسخن
لكان كل مسخن متسخنا ولكانت الحركة متحركة وسوقطها اما التسخن والتسود فهو طلب التسخن وطلب

اما المقدمة

صحة الجزء

السواد

السواد وطلب الشيء يستحيل ان يكون ذلك الشيء لاستحالة كون الشيء طالبا لنفسه ومن الناس من
جعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف وجعل النسبة جنسا للسبعة الباقية ووافقهم صاحب
البصائر وصاحب المطارحات جعلها خمسة هذه الاربع والحركة وله حجج على الحصر فيها استقلها
اولا ثم بين وجه الخلل فيما قال فيها ولنا حصر المقولات المشهورة في خمسة وجدنا اصله في
موضع لصاحب البصائر حصرها في اربع وهي الاربع المذكورة قال واذا اعتبرت الحصر الذي ذكره لا تجده
صحيحا فان الحركة لم تدخل تحت الجوهر لانها عرض ولا تحت الكم لانها ليست نفس الكم وان كان لها المقدار
ولا يلزم من كون الشيء مقدارا كونه كما بذاته وليس بكيف فان الكيفية هيئة قارة لا تقتضي القسمة
ولا النسبة لذاتها وان عرض لها النسبة الى المحل عقده وحل اقول هذا الكلام كما يرد ظاهرا على
الحصر المذكور يرد على الحصر للعرض في التسع حيث انهم لم يجعلوا الحركة مقولة اخرى فهذه عقدة على القائلين
بكل من المذهبين يجب دفعها والحل ان الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود ولا
مهية له الا الكون المذكور والوجود خارج عن المهيات الجوهرية والعرضية والطبيعة التي تجعلها
الجنسية لا يجوز ان يكون خارجا عن مهية الانواع فالحركة ليست بجنس فضلا عن ان يكون مقولة
والذي يذكر في مباحث الحركة ان وحدتها فذلك من جنسيته ونوعيته وتشخصه فذلك باعتبار
ما تعلقت به ثم قال فاقرب لي ان يبين حصر المقولات في خمس ان المهية التي هي وراء الوجود
اما ان يكون جوهرا او غير جوهر وهو الهيئة فهي اما ان يتصور ثباتها او لا يتصور فان لم يتصور
ثباتها فهي الحركة وان تصور ثباتها فاما ان لا يعقل دون الغير بل الغير فهي الاضافة وما يعقل
دون ذلك فاما ان يوجب المساواة واللامساواة والتجزي ولذاتها اوجب فهو الكم والا فهو الكيف فانه
قد وقع في آخر التقسيم وله مميزات عن كل واحد من اطراف التقسيم فهو من حيث هو هيئة امتاز عن
الجوهر ومن حيث ثباتها فانه امتاز عن الحركة ومن حيث انها لا تحتاج في تصوره الى تصور امر خارج
عنه وعن موضوعه امتاز عن الاضافة ومن حيث انها لا يحوج الى اعتبار تجزي امتاز عن الكم
وان شمل تعريفه على جميع اموره ينفصل عن المشاركات الاربعة فهذا هو بيان الحصر في الخمسة ثم
اخذ في بيان ان متى والاين وغيرهما لا يعقل الا مع النسبة وساق الكلام في واحد واحد الى آخر
هذا الكلام بحث اما اولا فلان النسبة ليست امرا مستقل المهية يمكن تعقله من حيث هو هي مع قطع
النظر عن المنسوب والمنسوب اليه ولا ايضا يمكن تجريدها في العقل عن المنسوبين وكل ما لا يمكن تجريدها
لا في الخارج ولا في العقل عن شيء ولا ايضا يمكن اعتباره من حيث هي هو ولا مع قطع النظر عما عداه

بحث صاحب التلويحات في ان الحركة ليست من المقولات ولا تحت احديها

بحث آخر في حصر المقولات في خمسة

ملا يمكن اخذ طبيعته محمولة على جزئيات لها الا مع ذلك الشيء فالنسبة لا يكون جنسا او نوعا محمولا
على ما تحتها الا ماخوذة معها جنس ما هي نسبة له او نوعه فيكون النسبة جنسا او نوعا ايضا
لا يستقيم ولا يستقيم الا بان يكون ذو النسبة ماخوذ والنسبة احد هذه الامور فاذا تقرر
هذا فنقول النسبة المكانية وهي الاين مثلا يجوز كونها جنسا لكل ما يوجد معها المكان
من النسب وكذا مقولة متى وهي نسبة الشيء الى الزمان يصح وقوعها باعتبار اخذها مع الزمان
جنسا لكل نسبة يوجد معها نوع من الزمان فيكون تلك النسب الماخوذة مع الانواع الزمانية وما
يوجد معها اشخاص الزمان اشخاصا مندرجة تحت مقولة متى لاندراج تلك الاشخاص الزمانية تحت
مطلق الزمان فاذا لو وجد لهذه المعاني السبعة التي تحصلت باعتبارها هيئات النسب السبع معنى جامع مشترك
متواطئ داخل فيها لامكن القول بان النسبة جنس لهذه النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى جنسا
عرضا للزمان والمكان ولنفس الاجزاء التي لذوات الاوضاع ولنفس الكيفية التي من شانها ان يفعل وان ينفعل
وكذا للجوهر باعتبار نسبة الاضافة وكذا لاطراف الملك كالقميص والعمامة ومنهم من جعل المضاف
جنسا للستة الباقية النسبية والشيخ ابطل ذلك القول بان كون الشيء منسوبا وان استلزم كونه
مضافا لكن الثاني عارض للاول غير داخل في تلك السنة فان كون شيء في الدار مثلا من نسبة التي
هو بها اين وهذه النسبة ليست اضافة بل انا ثم اذا اعتبرنا المكرر وجدنا للموصوف بالاين
يعرض له من حيث هو ذو اين ان يصير معقول الهيئة بالقياس الى ما هو فيه من حيث يحوي وهو ذلك
حاولان من حيث هو اين فقط بل من حيث هو محوي حاويه فيعرض له الاضافة وكما ان كون الشيء ملاصقا
شيء وكونه لذي البياض شيء اخر فكذلك كون الشيء في مكان شيء وكونه هيئة معقولة بالقياس الى
غيره شيء آخر والاول موضوع للثاني من حيث يصير النسبة شاملة للطرفين الحاوي والمحوي و
هذا معنى قولهم ان النسبة يكون لطرف واحد والاضافة للطرفين وثانيهما انه لا مقولة خارجة
عن هذه العشرة والشيخ احتج على ذلك بحجة ضعيفة اعترف برداءتها ولذلك طويناها فان قيل
ههنا امور خارجة عن العشرة كالوحدة والنقطة والآن والوجود والشيئية والحركة والاعدام كالعمى
وكذلك الفصول البسيطة ومفهومات المشتقات كالابيض والحار واشالها وكذلك الاعدام
كالعمى والجهل قلنا اما الاعدام بما هي عدم فيجب خروجها لان كلامنا في الامور الوجودية و
من جهة ملكاتها كالعلم والبصر ملحقة بالملكات بالعرض وكلامنا فيما بالذات وكذلك حكم المشتقات
والمركبات فاما الوحدة معتبرة في تقسيم الممكن الى هذه العشرة كما ان الوجود معتبر واما خروج نفس الوجود

فلان
الوجود

فلان الكلام في الماهيات والوجود خارج عنها كما علمت واما الوحدة فهي عندنا نفس الوجود كما علمت واما
النقطة فهي عدمية واما الحركة فهي نحو من الوجود كما اشرنا اليه واما الفصول البسيطة فهي في الحقيقة
عبارة عن الوجودات الخاصة للماهيات النوعية واما الشيئية والممكنية من الامور الشاملة فلا تحصل
لها الا بالخصوصيات قال الامام الرازي لعل الذي يقول ان الوحدة والنقطة داخلتان في مقولة الكيف
لانها عرض لا يتوقف تصوره على تصور شيء خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء
حامله والشيخ لم يتعرض لابطال هذا الوجه اقول قد علم وجه اندفاعه واعلم ان الشيخ حكى عن
بعضهم ادخالهما في الكم ثم ابطل ذلك بان الكم ما يقبل المساواة والمفاوتة لذاته وذلك لا يحمل
عليهما وحكى عن قوم انهم ابطلوا ذلك بان الوحدة مبدأ للكم المنفصل والنقطة مبدأ للكم المتصل
والمبدأ خارج عن ذي المبدأ والا لكان مبدأ لنفسه ثم ابطل هذا الابطال بان الوحدة ليست مبدأ
الا لقسم من الكم وهو المنفصل والنقطة ان ثبت مبدئيتها فهي ليست الا مبدأ للكم المتصل
فلا يلزم من كون كل منهما مبدأ لبعض الانواع ان يصير مبدأ لنفسه وحكى عن آخرين انهم يدخلونها
تحت مقولات كثيرة باعتبارات مختلفة فالنقطة من حيث هي طرف من المضاف ومن حيث هي هيئة ما
من الكيف وذلك باطل لان الماهية الواحدة يستحيل ان يكون تحت جنسين ربما اليق بذلك الجنس والشيخ قد سلم
خروج هذه الامور عن المقولات العشر وذلك لانا لم ندع عشرية الاجناس العالية فان الدعوى
ان كل ما كانت له ماهية متحصلة من جنس وفصل فهو تحت احدى هذه المقولات فالبسائط كنفس الاجناس
العالية والفصول الاخيرة والانواع البسيطة والهويات الشخصية خروجها غير قادح في الحصر كما ان
من ادعى ان اهل المدينة عشرة اقوام فاذا وجدنا اقواما بداة غير منسوبين لم يقدح ذلك في دعوى
عشرية المدنيين وربما يبحث عن كيفية انقسام هذه المقولات الى انواعها فلا بد من تحقيق ان تقسيمها
الى اقسامها الاول هل هو بالفصول او بالعوارض والتقسيم بالعوارض ايضا قد يكون مطابقا للتقسيم بالفصول
كما اذا قسم الحيوان بقابل العلم وغير قابل العلم فانه مطابق لتقسيمه الى الناطق وغير الناطق وقد
لا يكون كتقسيم الحيوان الى الذكر والانثى الفن الاول في مقولة الكم واثبات وجودها ووجود قسميها
واثبات عرضيتها وفيه فصول فصل في تحديد الخواص التي بها يمكن معرفة ماهية الكم المطلق وهي ثلاث
الاولى التقدير والمساواة والمفاوتة وترويج امور اضافية لكن عروضها للاشياء من جهة الكم
اولا ولكنه لا بسبب الطبيعة الجسمية العامة او الخاصة الثانية قبول القسمة وهي يشتمل على
وجهين احدهما كون الشيء بحيث يمكن ان يتوهم فيه شيء غير شيء ... ويتوهم ايضا لكل من الشيئين

نقوم

تصحيح الحجة الرازي في كون النقطة والوحدة كيفا ٥

٣ ايضا شيئا من مثل الاول وهكذا لا يقف الى غير نهاية وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته ولا يوجب لحوقه
للجسم تغيرا فيه وحركة له لكانه وان كان في حدوث الافتراق والانفكاك وهو عبارة عن حدوث
هويتين للجسم بعدما كانت له هوية واحدة من نوعهما ولا بد في هذا المعنى من حركة وانفعال فهذا
المعنى من عوارض المادة ويستحيل عروضه للمقدار كما ستعلم في مباحث الهيولى ولكن قبول المادة لقبول هذا
الانقسام انما هو بسبب المقدار ولا يلزم من كون الشيء سببا للمادة لقبول معنى ان يكون ذلك الشيء مستعدا
لذلك المعنى والا لكان كل معد مستعدا لما سيحل له ولا يلزم ايضا بقاء ذلك المقدار عند حصول الانقسام
كما ان الحركة تعد الجسم لان يسكن في مكان وهي لا تجتمع مع السكون والثاني انه كونه بحال يمكن ان يصير
معدودا بواحد وذلك لانه قد ثبت كما سيجيء ان الجسم متصل واحد قابل لانقسامات انفكاكية غير
متناهية لكن لا يجوز خروج الجميع من القوة الى الفعل فكل جسم فهو ان يقال يجب ان يكون انقساماته
متناهية وصح ان يقال يجب ان يكون انقساماته غير متناهية وكلا المعنيين من عوارض الجسم بواسطة
المقدار فاذا تقرر هذا فنقول كل جسم قابل للتنصيف الى غير نهاية والتنصيف في المقدار تضعيف
في العدد وبالجملة كل تبعيض في المقدار تكثير في العدد فالعدد غير متناه في جانب الزيادة وهو متناه
في جانب النقصان الى الواحد والمقدار غير متناه في طرف النقصان وهو متناه في طرف الزيادة ولما
ظهر ان المقدار لذاته قابل للتجزية وجب ان يكون لذاته قابلا للتعديد فاذن الكم مطلقا سواء كان
منفصلا بالفعل كالعدد او منفصلا بالقوة متصلا بالفعل كالمقدار فانه قابل لان يوجد فيه واحد يصير
هو معدودا بذلك الواحد فظهر بهذا التحقيق ان للكمية خواص ثلاثا يشاركها غيرها فبعضهم اقتصر على
الاولى في التعريف فقال عرض يقبل المساواة وعدمها وهو ضعيف لان المساواة لا يمكن تعريفها
الا بكونها اتحادا في الكم فيكون دوريا ومنهم من ضم اليها الخاصية الثانية وهي قبول القسمة وهو خطا
لان تعريفنا بالاخص حينئذ جعل قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل الا بالاشتراك الاسمي
فالاولى ما فعله الشيخان فعرفاه بانه الذي بذاته يمكن ان يوجد فيه شيء واحد عادا فهذا يصح لا يختلف
في المتصل والمنفصل وليس فيه دور لان الواحد استعمل فيه وهو مساوق الوجود غني عن التعريف
وكذلك العدد غني عنه فصل في الفرق بين المقدار والجسمية وذلك من ستة اوجه اربعة منها مبني
على نفي الجزء الذي لا يتجزى فالاول ان الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفة والجسمية المخصوصة
باقية بحالها كالشمعة المتشكلة باشكال مختلفة يتوارد عليها الابعاد الطولية والعرضية والعمقية
مع ثبات ذاتها في حد جسميتها فيدل على كون تلك المقادير زائدة على الجسمية فان قيل الجسم الكري اذا

بكو

تكعب لم يتغير مقداره اذ هو مساو لما كان اولا في المساحة فنقول انك ستعلم ان المساوي قد يكون بالفعل وقد يكون
بالقوة وامثال هذه الاشكال المختلفة لا مساواة لها بالحقيقة لا بالقوة والذي بالقوة ليس بموجود
الوجه الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير وهذا المسلك لا يحتاج الى
تعاقب المقادير على الجسم الواحد واعترض صاحب حكمة الاشراق بانه كما ان الاجسام مشتركة في الجسمية
ومختلفة في المقادير فهي كذلك مشتركة في كونها متقدرة فان كان اشتراكها في الجسمية واختلافها
في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زائدة على جسميتها لزم ان يكون اختلافهما في المقادير
المخصوصة مع اشتراكهما في اصل المقدارية يوجب ان يكون المقادير المخصوصة اعراضا زائدة على مقداريتها
حتى يكون مطلق المقدار عرضا والخصوص عرضا آخر وذلك محال لانه لزم التسلسل كما يظهر بادنى تامل ولكن
لو لم يبطل ان يكون اصل المقدار موجودا مغايرا للمقدار المخصوص الا في الذهن بحسب التعيين والابهام
فكذلك جاز ان يكون الاجسام مشتركة في الجسمية ومتمايزة بمقاديرها المخصوصة وان لم يكن المقدار
موجودا مغايرا للجسمية اقول هذا البحث قوي جدا وستعلم وجه الخلل الوجه الثالث ان الاجسام
صح ان يكون بعضها مقدرا للبعض عادا له وبعضها مقدرا بالآخر فالمقدر العاد في اكثر الامر معدودا
يخالف المقدر المعدود في كميته المقدارية والعادية بنفس الجسمية اذ يستحيل ان يخالف فيها
جسم جسما والايراد المذكور متوجه عليه ايضا الوجه الرابع ان الجسم الواحد يتخلخل فيزداد حجمه من غير
انضمام شيء اليه ولا وقوع خلاء فيه لاستحالة الخلاء ويبرد فيصغر حجمه من غير انفصال شيء منه او وجود الخلاء كان
وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقادير وهذا الحجاج ايضا مبني على نفي الجزء الذي لا يتجزى لابتناء
التخلل والتكاثف على نفيه الوجه الخامس ان وجود السطح من توابع المادة على ما ستقيم البرهان عليه وتابع التخلخل
المادة ليس نفس الجسمية لانها مقومة اياها متقدمة عليها بالعلية فاذا السطح مغاير للجسمية واذا ثبت عرضية السطح ثبت
عرضية الخط لكونه من عوارض السطح على وجه اولى الوجه السادس ان السطح والخط غير داخلين في معنى الجسم
لان من عقل او فرض جسما غير متناه فقد عقل وفرض جسما لا جسما لكونه محالا فلما صح انفكاكهما
عن الجسم لذاته وان لم ينفكا عنه بسبب غير الجسمية ثبت مغايرتهما اياه وخصوصا الخط لصحة انفكاكه
عن الجسم بل وعن البسيط الموجود كما في الكرة الساكنة واما الكرات المتحركة دائما التي تعينت فيها
مناطق ومحاور فان الجسمية فيها متقدمة على حركاتها المتقدمة على تعين الدوائر والخطوط فيستحيل
ان يتقوم الجسمية بها والا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال ولقائل ان يقول ما ذكرتموه منقوض بالهيولى والصورة
فانهما داخلتان في قوام الجسم وقد لا يعلمهما من علم الجسم والذهول عنهما عند العلم بالجسم لانهما في كونهما

نقوم بها له فكذلك هنا والجواب ان من علم الجسم جوهرا مركبا من الجواهر المفردة فلم يعلم حقيقة الجسم ومن علمه جوهرا متصلا بلا مادة فعلم حقيقته وان كان علما ناقصا ومن علمه مادة قبلا صورة فما علم بالحقيقة ثم من جعل المقادير مقومة للجسم جعلها من باب الصورة لا من باب المادة ولم يعلم انه لا بد ان يكون الهيولى مجهولة عند ما يكون الصورة معلومة لا جرم وجب تغايرهما فكذلك اذا علمنا الجسمية وشككنا في وجود السطح كان وجوده مغايرا للصورة حكمة مشرقية ان الذي افاض الله علينا من فضله في عرضية المقادير التعليمية للجسم الطبيعي هو انا نشاهد اولا ان كلما هو داخل مع شيء آخر في حقيقة معنى جنسي فلا بد ان يكون مبادي احدهما ومقوماته ومكملاته بعينها مبادي ومقومات ومكملات للاخر وكذا اقسام احدهما يدخل في اقسام الاخر فاذن لو كانت الجسمية عين المقدار لكان محصل احدهما محصل للاخر ولا شبهة في ان الجسمية بمعناها الذي هو جنس يفتقر الى مقومات فصلية ومع انضمام الفصول الاولية قد يحصل لها انواع اضافية هي ايضا اذا اخذت من حيث هي هي بلا شرط يكون معنى غير تام يفتقر الى فصول اخرى بعد تلك الفصول وهكذا الى ان ينتهي الى انواع محصلة لا ابهام فيها ويحصل بعضها (كالنموّ) والجسمية بالمعنى الذي هو مادة يفتقر الى صورة كالعنصرية وبعد انضمامها يفتقر الى اخرى كالجمادية واخرى كالحساسة واخرى كالناطقة ثم هذه المبادي والمقومات الحقة في القبيلين كلها من الاحوال الكمالات التي كان الافتقار اليها في تحصيل الوجود بما هو موجود او في الجوهر بما هو جوهر منفعل بما هو (او في الجوهر) جوهر منفعل او في الجوهر المنفعل المكيف بالكيفية المزاجية بما هو ذو مزاج او في النامي من حيث نموه او في الحيوان من جهة حيوانيته واما المقدار المطلق الجنسي فاذا احتاج الى معنى فصلي يجب ان يحتاج اليه من جهة كميته ومقداريته فلا جرم يحصل ولا يكونه جسما تعليميا وسطحا وخطا فانها من العوارض الاولية للمنقسم من حيث هو منقسم انه هل انقسامه في جهة فيحصل خطا او في جهتين فيحصل سطحا او في جهات فيحصل جسما وكذلك كل منها اذا تحصل تحصلا آخر يجب ان يكون تحصله من باب الحقائق المعاني والكمالات التي تخص المقادير بما هي مقادير متصلة كانت او منفصلة كالطول والقصر والعادية والمعدودية والتشارك والتباين (والمنطقية) والاصمية وغير ذلك واللازم باطل فكذا الملزوم وبهذا يعلم وجه اندفاع الاشكال الوارد على الوجه الثاني والثالث جميعا

فصل في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل وتقسيم المتصل الى انواعه وان المنفصل هو العدد لا غير وفي ابطال القول بان القول كم منفصل والثقل والخفة كم متصل

فنقول يطلق لفظ المتصل بمعنيين حال المقدار في نفسه وحاله بالاضافة الى مقدار آخر فالاول فصل الكم وله تعريفان احدهما كون الكم بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء مشتركة

على الحدود والحد المشترك هو ما يكون بداية لجزء ونهاية لآخر وثانيهما كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهية بالقوة والمنفصل يقابله في كلا المعنيين والثاني وهو المعنى الاضافي وهو ايضا على وجهين احدهما كون مقدارين نهايتهما واحدة كخطي الزاوية وكقسمي الجسم الابلق وثانيهما كون مقدارين نهاية احدهما ملازمة لنهاية الاخر في الحركة والمنفصل ايضا يقابله فيهما جميعا اذا تقرر هذا فنقول الكم المطلق ينقسم الى متصل بالمعنى الحقيقي ومنفصل يقابله والمتصل اما ان يكون ثابتا للذات قارة الاجزاء او لا يكون والاول هو المقدار المنقسم الى ماله امتداد واحد وهو الخط ويقال له البسيط اولا وله امتدادان متقاطعان على القيام وهو السطح او له امتدادات ثلثة متقاطعة على القوائم وهو الجسم التعليمي وهو تمام المقادير لقبوله القسمة على جهات ثلث ويقال له الثخين والثخن لانه حشو ما بين السطوح والعمق لانه ثخن نازل من فوق والسمك لانه ثخن صاعد من اسفل وقد يرسم المقادير الثلثة على وجه آخر غير ما خرج من هذا التقسيم فيقال الخط ما يرتسم من حركة النقطة على سبيل والسطح (السطح) ما يرتسم من حركة الخط خلاف ما اخذ امتداده والجسم ما يرتسم من حركة السطح ارتفاعا او انحطاطا وستعلم انه مجرد تمثيل لا تحقيق فيه اما المتصل الذي لا يكون له قرار الذات فهو الزمان وتحقيق ماهيته واحكامه موكول الى مباحث الحركة لشدة تعلقه بها فظهر ان اقسام الكم المتصل اربعة الخط والسطح والجسم والزمان ومنهم من ظن ان المكان قسم خامس وهو باطل بل هو قسم من السطح مع اضافة الى المحوي عند القائلين بكونه سطحا وسيأتي تحقيق القول بالمكان واما الكم المنفصل فهو العدد اما انه كمية فلكونه لذاته معدودا بواحد فيه او بجزء فيه واما انه منفصل فلانه ليس بين اجزائه حد مشترك فانك اذا قسمت الخمسة الى ثلثة واثنين لم يتحد لشيء كان بينهما والا فان كان منها بقي الباقي اربعة وان كان من الخارج كانت الجملة ستة ومن المحال ان يوجد كم منفصل غير العدد لان المنفصل قوامه من المتفرقات وقوامها من المفردات وهي احاد وكل منها واحد والواحد اما ان يوخذ من حيث هو واحد او يوخذ انه شيء معين كالانسان او مثلث فذلك الشيء واحد والوحدة عرض الواحد بما هو واحد لا بماذا وخصوصية اذ لا مدخل للخصوصية في كونه شيء واحدا كما علمت في باب الوجود فلا شك في ان الوحدات هي التي يتالف منها لذاتها كمية منفصلة وكم منفصل لذاته يكون عدده مبلغ تلك الوحدات وان الحوامل للوحدات فهي حاملة للعدد بالعرض كما ان كل واحد منها بالعرض وبهذا التحقيق ظهر فساد مذهب من ظن ان القول كم منفصل وجعل الكم المنفصل جنسا لنوعين قار وهو العدد وغير قار وهو القول واستدل عليه بان القول مركب من المقاطع وينقدر بها وهي اجزاء له وكل حد

هو

٥ متقدر بجزئه فهو كم والخطايا الكبرى فانه ليس كل ما يتقدر بجزء فهو كم بالذات بل يجوز ان يكون له حقيقة
اخرى وقد يعرض له اما مقدارا وعددا وصار له بسببه جزء يقدره والمنقطع الطرفين ليس جزء منها الا لا واحد
والقول كثير فله خاصية الكمية لكونه ذا كثرة لا لذاته كما ان للمنقطع خاصية الوحدة لكونه ذا وحدة فاذا لم
يلتفت الى العارض والنفس الى ذاته من حيث هي كيفية مخصوصة لم يكن القول كمية ولا كثيرا ولا المنقطع واحدا
ولا واحدا ولا لكانت الاشياء كلها بالذات او واحدا بالذات واما الثقل والخفة فالذي غرهم في كونهما
امران احدهما قبولهما المساواة وعدمها والثاني قبولهما التجزية وكلاهما باطل اما الاول فلان المساواة
في الكم هو ان يعرض للشيء حد ينطبق على حد شيء آخر وينطبق كله على كله الآخر فان انطبق الحدان الآخران
قيل انه مساو وان لم ينطبق قيل لاحدهما انه زايد وللآخر انه ناقص وهذا مما يستحيل ثبوته فيهما لان
الثقل قوة محركة اما طبيعة وهي من باب الجوهر او الميل الذي هو العلة القريبة للحركة وهو من باب الكيف
ومع ان يقع شيء تحت مقولتين بالذات بل لا بد ان يكون احدهما بالعرض واما الثاني فلان قبول التجزية
كان هو بسبب ثقل هذا النصف ثقل ذلك لان حركته في الزمان في نصف المسافة التي للآخر وفي المسافة | هو بسبب
نصف الزمان للآخر فهو يحمل فيه ومن هذا المعنى بسبب ثبوت الحركة المتعلقة بالزمان والمسافة فصل | فصل
في تقسيم آخر للكم وهو التقسيم الى ذي وضع وغير ذي وضع والوضع يطلق على معان ثلاثة احدها كون الشيء مشارا
بالحس او بالقوة والاشارة تعيين الجهة التي يختص الشيء من جهات هذا العالم كما في الشفاء وبهذا | بالفعل
المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة وضع وثانيها معنى اخص من هذا وهو كون الكم بحيث يمكن ان يشار اليه
في جهة وثالثها معنى يشتمل عليه مقولة من الشيء وهو حالة الجسم من جهة نسبة اجزائه بعضها الى بعض
في جهاته وهذا الوضع لا يقال بالحقيقة الا على الجواهر المادية والمعنى الثاني فصل الكم وكأنه منقول
من المعنى الثالث الذي هو المقولة فكأنه لما كان وضع الجسم الذي هو من باب الجوهر انما هو بسبب حال اجزائه
بعضها عند بعض ظن ان ذلك امر يتبادر اذا اعتبر في الجسم الذي من باب الكم وان لم يكن الجسم الذي من
باب الكم ولا السطح ولا الخط يجب له ذات الجهات والمكان لكن الجسم التعليمي له اجزاء بالقوة لها اتصال اذا فرض
والكل منها اذا فرض موجودا اشارة انه اين هو من صاحبه وكذا السطح والخط فهذا المعنى كالمناسب
لذلك المعنى فسمي باسمه واذا علمت ذلك فمقولة الكم اما ان يكون ذا وضع او لا يكون والكم ذو الوضع
ثلاثة الخط والسطح والجسم والباقي غير ذي وضع اما الزمان فظاهر لعدم الاقتران بين اجزائه واما
العدد فلعدم اتصال اجزائه مع انها انما يثبت وتوهم بعضهم ان الجسم المتحرك لا وضع له والشيخ ابطل هذا الوهم بانه
زعم ان معنى الوضع الذي من المقولة قريبا او وهم صدقا وليس كذلك فانه فرق بين ان لا يكون للشيء وضع وبين ان لا

بجوز

يكون له وضع قار كما انه فرق بين ان لا يكون في اين وبين ان لا يكون في اين غير قار وكما ان الحركة عند التحقيق
لا يخرج الجسم عن ان يكون للجسم ذا اين وان اخرجته عن ان يكون ذا اين قار فكذلك حال الحركة
بالقياس الى الوضع لكن الوضع الذي يعتبر في مقولة الكم غير ذلك الوضع وهو غير متغير ولا متبدل في
الجسم المتحرك وان تحرك فان الحركة لا تعدم شيئا من شرائط هذا الوضع الذي هو في الكم فان نسبة اجزائه
بعضها الى بعض في القرب والبعد فان كانت الحركة لا تحفظ نسبة الاجزاء الى جهات العالم ومن عادة | محفوظة
القوم ان يذكروا هاهنا معاني الطول وهي خمسة ومعاني العرض وهي اربعة ومعاني العمق وهي ايضا
اربعة لكنا اخرنا ذكرها الى مباحث الجسم الطبيعي لدقيقة هي انه ان اريد بالطول والعرض والعمق المعنى
الاول اعني نفس الامتدادات فهي كم بالذات من نوع الخط وراجعة اليه وان اريد بها المعاني
فهي كيفيات ماخوذة مع اضافات لا يخرج مفهوماتها عن امور طبيعية فذكرها في مباحث الجسم الطبيعي
اولى فصل في ما ليس بكم بالذات وانما هو متكمم بالعرض وهو على وجوه اربعة فاولها ان يكون محلا موجودا | فصل
في الكم مثل الامور التي عددناها وثانيها ان يكون الكم موجودا فيه وذلك اما متصل او منفصل فالمنفصل
يوجد في المفارقات والماديات واما المتصل فيوجد في الماديات وهو ظاهر وفي المفارقات عند من
ذهب الى ان في الوجود عالما مقداريا غير هذا العالم المادي وقد يكون المتصل بالذات متصلا او منفصلا
بالعرض كالزمان مثلا متصل بالذات وبالعرض من جهة المسافة ومنفصل بالعرض بحسب انقسامه الى
الساعات والايام اذ لا امتناع في كون الشيء تحت مقولة ثم يعرض له شيء من تلك المقولة واما المتصل الغير
القار بالعرض فهو كالحركة فان ذلك يوصف باوصاف المقادير من الطول والقصر والمساواة واللامساواة
من جهة الزمان وقد توصف بهذه الاوصاف من جهة المسافة ايضا وثالثها ما يكون كمية بسبب
حلوله في المحل الذي حصل له الكم كما يقال للسواد انه طويل وعريض وعميق بسبب حصوله في محل الكم
ورابعها ان يكون ذي مؤثره في اشياء يقال عليها الكم بالذات فيقال لتلك القوى انها
متناهية او غير متناهية لا لان نفس القوة كذلك بل باعتبار اختلاف ظهور الفعل عنها شدة
او مدة او عدة والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين احدهما ان الزيادة في الشدة يوجب النقصان
في المدة والثاني ان الذي يتفاوت فيه القوى بحسب المدة ربما لا يتفاوت فيه بحسب المدة واذا | فصل
وقع الفراغ عن تعريف الكم واقسامه الاولية فلنشرع في ذكر احكامه ثم احكام اقسامه فصل في ان
الكم لا ضد له اما المنفصل فلوجوه ثلاثة احدها ان كل عدد يتقوم بالاقل منه لا الاكثر منه والضدان لا يتقوم احدهما | ويتقوم بالاقل منه
بالآخر ولا يتقوم به وثانيها انه لا يوجد بين عددين غاية الخلاف لكونه غير واقف الى حد لا يقبل

بقبل الزيادة والانتقاص وان كان في غاية الخلاف بالقياس الى الالف مثلا لا يكون ضده لان التضاد بين
الغايتين لكن الالف ليس ضدا له لانه ليس في غاية البعد منه وثانيها ان اتحاد الموضوع القريب والتعاقب
عليه شرط المتضادين وليس العدد كذلك فان الثلاثة مثلا عبارة عن جمع وحدات تقوم صورتها باجتماع
وحدة ووحدة ووحدة وسيجيء ان عروض الاثنينية لموضوعها القريب بعينه الا بان يعدم لان موضوع
الاثنينية غير موضوع الثلثة واما المتصل فليست المقادير الثلثة الاجسام والسطوح والخطوط بعضها
مضادا للاخر لثلاثة براهين ايضا الاول ان كل منها اما قابل للاخر او مقبول له والمقبول لا بد وان يقوم بالقابل
فكيف يكون ضده والثاني انه لا يوجد مقدار في غاية البعد عن الاخر والثالث ان موضوعها القريب ليس
بمتحد شكوك وازالات منها ان الزوجية كيف مضادة للفردية مع انها ليست من باب الكم العددي فقولها الثاني
والقسمة اللازمة لها بل هي من باب الكيف ولان الفردية ليست وجودية لانها عدم الزوجية فالتقابل بينهما
بالعدم والملكة دون التضاد ولان موضوعهما ليس واحدا ومنها ان الاستقامة والانحناء كيف متضادان
مع انهما من باب الكيف وايضا هما فصلان لا يتبدل احدهما بالاخر الا بتبدل المحل فالخط المستقيم لا يصير
منحنيا الا بانعدام السطح الذي فيه فلا يمكن تعاقبهما على محل وهو شرط التضاد ومنها ان الفصل ضد الفصل
مع انهما كما انهما فصلان لنوعي الكم والفصل لا يندرج تحت جنسه بحسب الحقيقة وان اندرج
تحته بالوجود فلا يكون من اقسام الكم بالذات بل بالعرض على ان احدهما عدمي اذ الانفصال عدم الاتصال
عما من شانه ان يكون متصلا اما بحسب نوعه كالعناصر او بحسب جنسه كالفلك ومنها المساوي ضد المتفاوت والعظيم
ضد الصغير والكثير ضد القليل وكلها كميات والجواب ان هذه اضافات في كميات لا انها في انفسها وبينها
كميات على ان امثال هذه المعاني يمتنع عروض التضاد لها كما ستعلم في باب المضاف ومنها المكان الاعلى ضد
المكان الاسفل والجواب ان موضوعهما القريب ليس واحدا بالذات فامتنع تعاقبهما على موضوع واحد ثم الحصول في
الفوق والحصول في السفل متضادان وهما غير المكان وايضا المكان بما هو مكان ليس بفوق ولا تحت لانهما
اضافتان فالفوق فوق بالقياس الى تحته وكذا العكس والامور الاضافية امتنع عروض التضاد لها

فصل

في ان الكم لا يقبل الاشتداد والتضعف قالوا الفرق بينهما وبين الازدياد والنقص بوجهين احدهما ان الاعظم في
الكم يمكن ان يشار فيه الى مثل ومزيده والاشد من الاخر في الكيف لا يمكن ذلك والثاني ان يعرض
بان هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لهما في حد نفسه فان الكم في حد نفسه بحيث يمكن ان يشار فيه
الى شيء وشيء اخر بما ليس له في الوجود الا الوضع والكيف ليس كذلك والثاني ان ضد نوع في نوع اخر من نوع او جنسه
يجب ان يكون شيئا من بابه فلا جرم كان الافضل في الكم باعتباره في الاشارة بخلاف الافضل في الكيف لان

طبيعة الاشتداد اقتضته والثاني ان التفاوت بالازيد والانقص غير منحصر والتفاوت بالاشد و
الاضعف منحصر في طرفي الضدين فان بينهما غاية الخلاف اقول وهذا الفرق بحسب معنى خارج عن الازدياد
والاشتداد بل هذا امر راجع الى ماهية الكم وماهية الكيف حيث لا ينتهي احدهما في الزيادة وينتهي الاخر
فيهما مع ان الزيادة معنى واحد فيهما جميعا اللهم الا ان يصطلح بان يسمى احد الاستكمالين بالزيادة و
ثانيهما بالاشتداد فيكون بمجرد تسمية قال الشيخ في الشفاء بعد ان تحقق ان لا تضاد في الكم وكذلك
ليس في طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد لست اعني بهذا ان كمية لا يكون ازيد من
كمية او انقص ولكن اعني ان كمية لا يكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها فلا خط
اشد خطية اي اشد في انه ذاته وبعد واحد من اخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد من
اخر في الطول والاضافة اقول وهكذا حال الكيف عندهم فان سوادا لا يكون اشد في انه سواد
من سواد آخر لكن وجود هذا اشد واكمل من وجود ذلك كما ان وجود الخط الطويل اكمل من القصير فالتفاوت
في مثل هذه الامور يرجع الى اختلاف حال الوجودات وفي الماهيات عندنا والوجود بذاته اشد
واضعف واتم وانقص كما علمت واعلم ان هذين الوصفين اعني نفي التضاد ونفي الاشتداد والنقص
ليسا من خواص الكم فان الجوهر لا ضد له وكذا بعض اقسام الكيف لا ضد له وانما الخواص المساوية
للكم الثلثة المذكورة اولا وخاصية رابعة هي قبول النهاية واللانهاية فلنتكلم فيه

فصل

في اثبات تناهي الابعاد وعليه براهين كثيرة نذكر منها ثلثة الاول وهو العمدة عليه انه لو وجد بعدا
غير متناهية لاستحال وجود حركة مستديرة لانا اذا فرضنا خطا غير متناه وكرة خرج من مركزها خط
متناه موازيا لذلك الخط فاذا حركنا الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتا للخط الغير المتناهي
بعد ان كان موازيا له فلا بد في الخط الغير المتناهي من نقطة يقع عليها اول المسامتة ولكن ذلك ممتنع
لانه لا نقطة في ذلك الخط الا وفوقها نقطة اخرى وامكن وقوع الخط الخارج من مركز الكرة بحيث
يكون مسامتا لكل واحدة من تلك النقط والمسامتة مع النقطة الفوقانية ابدا قبل المسامتة مع التحتانية
لان المسامتة مع كل منها بميل خاص وبحصول زاوية خاصة بين الخطين او بين الخط الموازي وموضع
ميله لا بينها كالمبادلتين المتساويتين دائما فلا جرم لا يحصل مسامتة مع نقطة بزاوية الا وقد حصل
قبلها مسامتة اخرى بزاوية اقل مع نقطة فوق تلك النقطة وهكذا لما كانت النقط غير متناهية استحال
ان يكون هناك نقطة هي اول نقط المسامتة لكن التالي محال لان هذه الحركة حادثة ولها ابتداء بمعنى الطرف
وان لم يكن لحدوثها اول ان حدثت فيه وليس لتلك النقط المتصل اول لا بمعنى الطرف ولا بمعنى آخر

عن موازاة ذلك الخط

شك وانقطاع

٧ شك وانقطاع ومن اكابر المتاخرين من قدح في هذا البرهان بان حدوث زاوية المساواة السامتة كسائر الزوايا من الامور التي لا اول لزمان حدوثها فلا يجب ان يكون لنقط المسامتة نقطة اولى كما لا يكون للزوايا التي بانها زاوية اولى اذ كل زاوية حدثت بالحركة في آن فزاوية اخرى اقل منها قد حدثت في آن قبل آن حدوثها فلا زاوية توصف بالاولية المطلقة عند ميلان احد الضلعين عن الآخر بعد انطباقهما فكذا لا نقطة في الخط الغير المتناهي توصف بانها اولى نقط المسامتة اقول هب ان الزاوية ليس لها اول آن يكون حدوثها بالحركة لكن لها حد اول يبتدي وجودها منه متصاعدا الى ان يبلغ كسائر الامور التدريجية الحصول فعلى هذا ان حدوث زاوية المسامتة تدريجا كان يجب حدوث خط من سيلان نقطة التقاطع الذي بين الخط الغير المتناهي والخط المسامت له على وجه يكون لتلك النقطة السائلة بل الخط الذي حدث من سيلانها بل لذلك الخط المفروض اولا اول يعني طرف يبتدي منه النقط المتصلة المسمية وان لم يكن لها او للخط المذكور اول بالمعنى الآخر يعني اول الآنات التي حدث فيه الزاوية وما بازائها من النقط البرهان الثاني لو كانت الابعاد غير متناهية لجاز ان يخرج امتدادان من مبدأ واحد كساقي مثلث لا يزال البعد يتزايد الى غير النهاية فيكون مقدار الانفراج بين الخطين على نسبة مقدار الامتدادين الغير المتناهيين فيكون غير متناه ايضا مع كونه محصورا بين حاصرين وهذا هو البرهان السلمي وقد شرحناه وما يرد عليه وما يمكن اللب عنه في شرح الهداية البرهان الثالث نفرض خطا ب غير متناه اما من الطرفين او من طرف واحد على التقديرين نفرض فيه حد ولكن ج وحدا آخر وهو د فيكون خط ج ب الغير المتناهي من طرف ب ازيد من خط د ب الغير المتناهي في طرف ب بقدر ج د فاذا فرضنا انطباق نقطة د على نقطة ج فلا يخلو اما ان يمتدا معا الى غير النهاية فيكون الزايد مثل الناقص وهو ممتنع او يقصر د ب عن ج ب فيكون متناهيا في طرف ب مقطعا وج ب انما يزيد عليه بقدر ما زاد و الثاني فيكون المجموع اعني ج ب متناهيا في جهة ب وهو المطلوب قال الامام الرازي وعلى هذا البرهان شك عجيب وهو تطبيق نهاية الناقص على نهاية الزايد انما يمكن على احد وجوه ثلاثة احدها ان يتحرك الناقص بكليته الى جهة نهايته حتى تنطبق نهايته على نهايته او يتحرك الزايد بكليته عن جهة نهايته حتى ينطبق النهايتان وثانيها ان يزداد الناقص او ينقص الزايد حتى يتطابقا في الطرف و ثالثها ان يكونا جامدين لكنه يوضع نهاية الزايد على نهاية الناقص وح يظهر في الزايد فضل لا ينطبق هو على الناقص بل يبقى خارجه ثم لا يزال يزيد ذلك الفضل من جانب الى جانب حتى يظهر من الطرف الآخر فاما ادعاء التطبيق على الوجه الاول فهذا دعوى مساو للآخر وبالوجه الثالث محال لانه يقول بقي ذلك الفضل الباقي لانا من الخطين ولا ينتهي الحس تزول فاذا هما يمتدان الى غير النهاية ولا يلزم حمل الناقص مساويا للزائد

هف م

عند م على المطلوب لان الحركة غير ممكن فيما لا يخلو مكان عنه والوجه الثاني لا يلزم منه محال اذ كل منهما بعد النمو والذبول سارية

لان تلك الفضلة موجودة ابدا اقول ادعاء التطبيق على كل واحد من الانحاء الثلاثة جائز بعد القطع اما على الاول فحركة الكل اي الزائد وان سلم انه غير ممكن لكن حركة الجزء اي الناقص ممكن فانه يتصور فيه ان يخلي مكانا و يشغل غيره واما على الوجه الثاني فلان التطبيق وان حصل بعد ازدياد الناقص او انتقاص الزائد لكن بعينه هو المطلوب لان تلك الزيادة او ذلك النقصان بقدر خط ج د فالخط الزائد اذا صار بعد نقصان مقدار ج د مساويا للناقص كان متناهيا لا محالة واما على الثالث فلان الفضلة المتجافية قدر متناه لانها يقتضيه مقدار ج د فاذا حصل التطبيق بما سواها مع الناقص يقع تناهي البعد المشتمل على تلك الفضلة وعلى ما سواها وههنا براهين كثيرة تركنا ذكرها مخافة الاطناب والاسهاب لان المطلوب حاصل بما دونها من اشكال واختلالات فلنذكرها على صورة السؤال والجواب ثم الانسان كما يشهد فطرته بامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين في زمان واحد كذلك يشهد بامتناع انتهاء هذه الابعاد الى مقطع لا يتجاوزه فالحكم بامتناعه يوجب الشك في الاوليات ثم لعل ذلك من بديهة الوهم وكلامنا ان الجزم به كالجزم في الاوليات مثل الواحد نصف الاثنين بل لا شك ان الوهم جازم بوجود البعد الغير المتناهي غاية الامر انه يصعب عليه تصور بعد لا يكون بعده بعد آخر ثم انا اذا نالو وقعنا على طرف العالم فهل يمكن لنا مد اليد الى خارج العالم اولا يمكن فعلى الاول يلزم الخلف لوجود البعد خارج جميع الابعاد وكذا على الثاني لوجود جسم مانع هو خلاف الفرض لامكنة ذلك بالوجود مانع مقداري عنه بل لفقد الشرط بل الشروط فان الجسم الذي هناك ليس في طبعه حركة مكانية بل حاله هناك شبيه باحوال ما في عالم المثال ثم ان العالم لو كان متناهيا فلو قدرنا ان يد ما هو عليه الآن بذراع كان حيزه اوسع من هذا الحيز ولو قدرنا الزيد بذراعين لكان اوسع من ذلك الاوسع وهكذا فخارج العالم احياز وجودية هي مقادير او ذوات مقادير ثم هذا مجرد امر وهمي لا حاصل له في الوجود فلا عبرة به ثم الجسمية حقيقة واحدة كلية غير مقتضية لانحصار نوعها في شخصها كما دل عليه الحس والبرهان جميعا وجزئيات كل كلي غير متناهية عند العقل بحسب القوة وليس بعضها اولى بالامكان من بعض لان الامكان اذا كان من لوازم الماهية كان مشتركا بين افرادها جميعا فاذن في الوجود امكان اجسام غير متناهية فهي موجودة لان الواجب عام الفيض والاستحقاق ثابت فيجب الايجاد ثم الموانع قد يكون في خارج الماهية لعدم انحصار النوع في ما هو من لوازم ماهية الشيء فان الجسمية وان لم يمنع من الكثرة فالوجود الصوري الذي لها يمنع ان يكون نوعها الا في شخص واحد ثم هذا يشكل في جزء من اجزاء الفلك حيث طبيعة طبيعة الكل في الكثرة والكلية اي حاصلا للطبيعة بالقياس الى اجزائه فيحتمل عدم التناهي في اعدادها بازاء تلك

الاجزاء ح ان جزء الفلك ليس بفلك اذ الفلك بما هو فلك لا جزء له مقداريا لا نزعم ان يقوم مادته بصورة نفسانية
لا جزء لها بحسب المقدار وطبيعة الفلك ونفسه شيء واحد في الوجود متغاير بالاعتبار وانما الاجزاء
المقدارية لجسمية الفلك بالمعنى الذي هو مادة لا بالمعنى الذي هو جنس ش ان الزمان لا بداية له ولا نهاية
له فلا يكون للكون بداية ونهاية فيجب في الوجود مادة غير متناهية ح لانا ان الكون غير مستلزم للاتناهي في
المادة لان الجسم الواحد قد يتشكل باشكال مختلفة في احوال مختلفة من المقدار كالمدد في مقدار اللاتناهي
والعظم كالصغر في مقدار اللاتناهي ح هذا مجرد قياس لا جامع فلا يفيد الا وهما فضلا عن الظن فكيف
باليقين ش كان الجسم لا ينتهي في الصغر الى ما لا يوجد اصغر منه وان كانت الانقسامات كلها لا
يخرج الى الفعل كذلك لا ينتهي في العظم الى ما لا اعظم منه وان امتنع وجود عظم غير متناه ح وذكر الشيخ
ان هذا يصح من وجه ولا يصح من وجه اما الصحة فلانا نقسم ذراعا الى نصفين ثم نصف النصف
ونضم نصفه الى النصف الآخر ثم نضم نصف الربع الى ذلك المجموع وهكذا فلا بد ان تنقص من هذا الناقص
ونزيد في ذلك الزايد الى غير نهاية نرى مع ذلك لم يبلغ الزيادات الجسم المزيد عليه من حد ضعف الذراع
الى حد كله واما عدم الصحة فان وصول الجسم الى كل حد في العظم والنمو مستحيل وليس ذلك كالصغر لعدم
المانع هنا الا انه خارج عن المقوم كما هنا لك فان الزيادة اما بسبب مادة تنضم او بالتحلل وعلى التقدير
يوجب مواد جسمية غير نهاية او حيزا غير متناه وكلاهما محال ش الحركة القطعية موجودة عند الحكما
وحركة الفلك غير متناهية عندهم وكل جزء من اجزاء الحركة وهي متباينة الوجود يوجد مع جسم
ففي الوجود اجسام بلا نهاية ح هذا غير مستحيل عندهم انما المحال وجود اجسام غير متناهية في زمان
واحد لا في ازمنة غير متناهية ش ما ذكرتم من الحجة منقوض بالنفوس المفارقة من الابدان من زمان
الطوفان الى ما مضى فانها اقل من المفارقة من هذا الزمان الى ما مضى مع كونها غير متناهية ح فان
الحكما لما كثرها اجتماع وترتيب في الطبع وفي الوضع فدخول اللانهاية فيها ممتنع واما اذا لم يجتمع
كالحركات او ان اجتمعت ولا ترتيب لا في الطبع كالعلل والمعلولات ولا في الوضع كالمقادير
فاحتمال الزيادة والنقصان فيها لا يوجب التناهي وقد استشكل على كثير من اهل النظر هذا اذ لم يرتبطوا
في احتمالها للتناهي امكان المطابقة فصار ذلك شبهة عظيمة وقعوا بسببها في ضلالات كثيرة
فمنهم من جحد بقاء النفوس بعد بوار البدن اذ لو بقيت لكان عددها كعدد الابدان غير متناهية
اذ لا اولوية للبعض بالبقاء ولبطلان التناسخ ومنهم من ذهب الى حقية التناسخ ليكون اعداد النفوس متناهية
وتتكرر في الرجوع الى ابدانها ومنهم من ذهب الى وجوب تناهي الحركات والانفعالات وان اوجب التعطيل

في صنع الله وجود محدود من انكار القول بعدد غير متناه في الاشخاص وفي الاجسام من وجه من الوجوه كل ذلك
لاجل اعتقادهم بان كل ما يحتمل الزايد والناقص فهو متناه والذي يكشف عن هذه الشبهة ان العلم بان
كل ما يحتمل الزيادة والنقصان يكون متناهيا اما من البديهيات او من النظريات والاول باطل والا
لم يقع الاختلاف فيه بين العقلاء لكنهم اختلفوا فمنهم من زعم ان اجزاء الجسم غير متناهية بالفعل ومنهم
من ركب العالم من اجزاء كرية الشكل لا نهاية لها ومنهم من قال الخليط الغير المتناهي والمسلمون اتفقوا
على ان معلومات الله ومقدوراته لا نهاية لها ومنهم من ذهب الى ان انواع الالوان المقدورة لله في
غير متناهية والجزء الذي لا يتجزى عندهم يمكن حصوله في احياز غير متناهية على البدل ومنهم من يثبت
في العدم ذواتا غير متناهية وكذلك يعلم بالبديهة ان مراتب الاعداد غير متناهية مع ان الالوف
الغير المتناهية اكثر من الآحاد الغير المتناهية بالضرورة والحركات المستقبلة سيما حركات
اهل الجنة غير متناهية مع ان كلا من هذه الامور قابل للزيادة والنقصان واذا ضممنا هذه المقدمات
مع اعتقاد الفلاسفة صار اجماعا منعقدا بين العقلاء على ان الغير المتناهي مما يجوز ان يقبل الزيادة
والنقصان فكيف يكون العلم بانه متناه بديهيا فاذا هذه القضية لا يمكن الجزم بها الا بالبرهان
وذلك البرهان لا يتمشى الا فيما يحتمل التطبيق وبيانه ان الموجب للتناهي هو انه يجب انتهاء الناقص
الى حد لا يبقى منه شيء ويبقى من الزايد شيء وهذا انما يحصل لو تعذر وقوع جزء من الجملة الناقصة
في مقابلة جزئين من الزايدة والا لم يجب انتهاء الناقص الى حد لا يكون بعده للزايد شيء بازائه
منه وذلك فيما يحتمل الانطباق وفيما يمتنع انطباق جزئين من احدى الجملتين على جزء واحد من
الاخرى كاستحالة وقوع جسمين في حيز واحد وكاستحالة وقوع علة ومعلول في مرتبة احدهما
فلا جرم اذا شغل جزء من احديهما بمماسة جزء من الاخرى استحال اشتغاله بعينه بمماسة جزء
آخر من الاخرى وهذا يوجب انتهاء الناقصة الى حد تنقطع ويبقى بعده من الزايدة شيء وبقدر
الزايد او عدده واما الامور التي لا انطباق فيها لا بالطبع ولا بالوضع بل بالجعل فقط فكلما يحكم
الوهم من احدى الجملتين بمقابلة الجملة الاخرى بازاء الآخر من الاخرى يكون عددا متناهيا لكن يمكن ان
يبقى من الجملتين ما لا يقوى الوهم بل العقل على استحضاره لان عقولنا ونحن في هذه الدار لا
تقدر على افعال وانفعالات غير متناهية فلم يظهر الخلف في الواقع الا بهذا الشرط واما الشرط الآخر
وهو الحضور فستعلم هدايته في تحقيق معنى اللانهاية في الحوادث الماضية والمستقبلة الآتية
فاذا قلنا للاشخاص الماضية انها غير متناهية فمعناه اما ان كل واحد من الاشخاص غير متناه

البطلان واما ان الجملة ما لا لاجتماع لها عدد غير متناه فهذا اما بحسب الوجود او بحسب الوهم
وكل منهما اما بمعنى العدول او بمعنى السلب فهذه اربعة اقسام اما الاول وهو كقولنا جملة الاشخاص
الماضية امر لعدد غير متناه فباطل لان موضوع القضية امر غير موجود وممتنع الوجود لان جملتها
كل منها لا يثبت مع الاخر فيستحيل وجودها كيف والجملة الموجودة كالاشخاص لو كانت موجودة فاما في
الماضي او في الحال او في الاستقبال او في كل الازمنة وهذه الاقسام الاربعة باطلة ضرورة وكذا القسم
الثاني وهو ان جملة الاشخاص الماضية امر له عدد غير متناه في الذهن باطل لان الذهن لا يقوى على استحضار
عدد لا نهاية له بالفعل فثبت ان موضوع هذه القضية ممتنع الوجود في الاذهان وفي الاعيان
فيستحيل ان يحكم عليه بالاحكام الثبوتية والعدولية الا ان يقال ان الموهوم من جملة الاشخاص كلما
عينا او عددا اخذته يجد غيره حاصلا فيه ولا ينتهي في الطلب الى واحد غير مسبوق بغيره وكذا القسم
الثالث فهو صحيح اذ الحكم السلبي لا يقتضي وجود الموضوع فيصح الحكم بان ليست الاشخاص متناهية
الى حد ويكفي لصحة هذا الحكم ان يتصور الاشخاص بوجه اجمالي وكذا القسم الرابع وهو الحكم السلبي
بحسب الوهم بان يقال كلما يتوهمه العقل من الاشخاص الماضية فليست مما لا يمكن الزيادة عليه
اما الزيادة في الحوادث المستقبلة فاما في وجودها واما في تناهيها ولا تناهيها اما النظر في وجودها
فلا شك انها ليست بموجودة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان كل واحد ممكن الوجود في وقت لا ان
الجميع يمكن وجودها في وقت واما النظر في تناهيها وعدم تناهيها فاعلم انه يصح ان يقال للاشياء التي
شرطها ان تكون انها ابدا غير متناهية بالفعل ويصح ان يقال انها ابدا متناهية بالفعل ويصح ان يقال
ابدا غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة كل بمعنى آخر اما انها متناهية بالفعل ابدا فلانها ابدا
الى حد معين فهي متناهية اليه في ذلك الوقت واما انها متناهية بالقوة ابدا فلان النهايات
الاخرى التي هي بالقوة واما انها غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة فبالقياس الى النهاية الاخيرة التي
لا يكون بعدها شيء آخر والحاصل انها بالقياس الى النهاية الحاضرة متناهية بالفعل وبالقياس الى
ما بعض متناهية بالقوة وبالقياس الى النهاية التي لا يكون بعدها شيء آخر غير متناهية لا بالفعل
ولا بالقوة **فصل في بقية احكام** اللانهاية وهي خمسة ابحاث البحث الاول ان اللانهاية قد يعني نفس
هذا المفهوم وقد يعنى شيء آخر موصوف باللانهاية كما ان العدد قد يعنى به نفس العدد وقد يعنى ذو العدد
ثم ان يعني الاول فالحق طبيعة اللانهاية مبدأ العالم وهو باطل اما اولا فلانها معنى عدمي لا يحصل له الا
ثانيا فلان اللانهاية لا يخلو اما ان يكون منقسما او لا يكون فان كان منقسما وجب ان يكون جزؤه

باهو جملة

وكل

بالاحكام

النظر

وقد وقع العبارة في بعض النسخ هكذا
يصح ان يقال انها ابدا متناهية بالفعل ويصح
ان يقال انها ابدا غير متناهية بالقوة

ساويا

ساويا للكل لانه ليس هناك طبيعة اخرى وراء ذلك المفهوم فيجب ان يكون كل واحد من اجزائه غير متناه
ايضا وهو محال وان لم يكن قابلا للقسمة فهو غير متناه على معنى السلب لا على معنى العدول الذي هو المراد
البحث الثاني في ان الموصوف باللانهاية لا بد ان يكون مادة لا صورة لان الموصوف به طبيعة عدمية وذلك
لانه لا ينتهي لبطلان القوة عنه بل القوة محفوظة فيه دائما وهي متعلقة بالمادة لا بالصورة التي هي بالفعل
بل هي جهة الفعلية فخرج من هذا ان ما لا نهاية له لا يكون كلا وجملة لان الكل صورة تمامية او ذو صورة تمامية
واللانهاية طبيعة عدمية حادثة الوجود لا ثابتة له في نفسه الابعاد آخر هو صورة التمامية وفعلية
التي لا قوام لها البحث الثالث ان الجسم الذي لا نهاية له يستحيل ان يتحرك لانه اما ان يكون غير متناه في
الجهات كلها فذلك محال اذ لم يوجد لحركته مكان ولا فرغ عنه مكان او يكون متناهيا في بعضها فذلك
اما مقتضى طبيعته او بقسر قاسر فالاول لا اذ الطبيعة الواحدة يتساوى فعلها من كل الجوانب والثاني
لانه اما ان افادة القاسر ذلك الحد بان قطع او جعله بحد او داس غير قطع كما يجعل المتناهي صغيرا
بالتكثيف وكبيرا بالتلطيف والتخلخل في التقديرين فيلزم ذلك الجسم ان يكون غير متناه بمقتضى
طبيعته ومتناهيا بالقاسر وسيأتي بطلانه ثم على تقدير صحته اذا فرضنا حركة الجسم المحدود من جانب دون
جانب الى الجهة الفارغة عنه فلا يخلو اما ان يخلي من الجهة المقابلة او لا يخلي فعلى الثاني لم ينتقل اليه
بل ازداد حجما من هذا الجانب وان اخلى فالجهة الغير المتناهية متناهية ثم هذه الحركة ليست طبيعية لان
مطلوب الطبيعة حد محدود معين بالضرورة والمحدود لا ينتقل اليه ما لا حد له واذا لم يكن الحركة
طبيعية لم يكن قسرية اذ القسر على خلاف الطبع فحيث لا قسر لا طبع البحث الرابع من الحكمة المشرقية
ان الجسم الغير المتناهي لا وجود له فضلا عن ان يكون متحركا او ساكنا وذلك لان العلة القريبة لكل
الجسم الغير المتناهي من مقدار وشكل ووضع وساير احواله هي طبيعته السارية فيه وهي قوة جسمانية
وكل قوة جسمانية فهي متناهية الاثر والتأثير فلو كان مقدار الجسم غير متناه لزم صدور فعل غير متناه
من القوة الجسمانية وهو محال البحث الخامس ان الجسم لو فرض كونه غير متناه لكان فعله وانفعاله واقعا
في زمان وذلك لانه لو فعل فعلا زمانيا فمنفعله اما ان يكون متناهيا او غير متناه فعلى الاول يكون
شأن جزء ان ينفعل عن جزء من الفاعل فاذا فعل جزء من غير المتناهي في المتناهي في جزء منه كانت
نسبة ذلك الزمان الى الزمان الذي ينفعل فيه غير المتناهي كنسبة قوة غير المتناهي الى قوة الكل
اذ الاجسام كلما كانت اعظم كانت قوتها اقوى وزمان فعلها اقصر فيجب من ذلك ان فعل
غير المتناهي لا في زمان وقد فرض في زمان وان كان ذلك المنفعل غير متناه كانت نسبة انفعال جزء

ومن ههنا يتحدس اللبيب ان هذا العالم طبيعة عدمية

منه الى انفعال الكل كنسبة الزمانين فيجب ان يقع انفعال كل جزء منه لا في زمان ويكون انفعال الجزء الاعظم
اسرع من انفعال الجزء الاكبر الكاين لا في زمان فيكون الخلف فيه اظهر واعلم فاذا عرفت ذلك
من جهة الفعل فلك ان تعرف مقابله من جهة الانفعال **فصل في ان المقادير هل يمكن تجردها**
عن المادة وفي احكام اخرى يبين التلثه اما الاول فقالوا لا شبهة في ان المقادير المتواردة على الجسم مادية كما مر فلو فرضنا
مقدار المجرد الكان تجرده اما لمبدئه او للوازم ماهيته ففي الاول والثاني يلزم استغناء هذه الكمية اولا او عارض
عن المحل لذاتها وهي مفتقرة هذا خلف اقول وهذا انما يلزم لو كان المقدار الجسمي طبيعة نوعية غير مشككة
ولا متفاوتة الافراد في المقدارية والحكماء جعلوا مراتب الاشد والاضعف من الكيف انواعا متخالفة
مشتركة في الجنس وقد مر ان الاختلاف بالازيد والانقص والاعظم والاصغر هو بعينه مثل الاختلاف
بالاشد والاضعف في انها بمجرد الكمال والنقص فاذا لم يكن المقدار طبيعة نوعية بل جنسية لا يلزم
اتفاق افرادها في مقتضى الماهية المشتركة لانها لا تحصل لها الا بالفصول والانضمام مع المحصل
واما الشق الاخير وهو ان التجرد لامر عارض فقالوا لا يخ اما ان يكون امرا حالا في المقدار او المقدار
حال فيه او هما حالان في محل آخر فان كان المقدار حالا فيه فهو اما مفتقر الى الموضوع او مستغن
عنه وعلى اي الوجهين كان المقدار غير مستغن عن الموضوع وان كان المقدار محلا له فذلك الشيء
ان كان مفتقرا الى الموضوع لذاته امتنع عروض ما يغنيه عن الموضوع وان كان غنيا لذاته امتنع
عروض ما يحوجه اليه لان ما بالذات لا يزول بالغير وان كانا حالين في محل فالمحل اظهر اقول
هذا ايضا موقوف على ان يكون المقدار نوعا محصلا ويكون العارض له عارضا في الوجود والا فنختار
نحن الشق الثاني ونقول ان حلول ما يحل المقدار ليس حلولا خارجيا بل بحسب التحليل في
الذهن وان الهيئة المقدارية في ظرف التحليل هيئة ناقصة لا تقتضي شيئا من الغناء والحاجة لانها
تجد معه في الوجود وحلها عند التحليل كسائر الصور النوعية فان الجسم بما هو جسم لا يقتضي ذاته ان
يكون حيوانا ولا ان يكون غير حيوان بل كل من الاقتضائين حصل له بصورة اخرى محصلة للجسمية
الطبيعية وهكذا حال التعليمية وذلك لان حلول تلك الصور عند نا حلول اتحادي فالجسم بما هو جسم
متحد وحاله هيئة ولك ان تقول فاذن يلزمك تجويز الخلاء في الخارج لانه مقدار مجرد فاعلم ان الخلاء
على تقدير وجوده ليس مجرد مقدار بل مقدار ذو وضع واقع في جهات العالم والمقدار في ذاته لا يوضع
بهذا المعنى وقد مر الفرق بين الوضع الذي هو بمعنى المقولة والذي يوجد في المقادير ثم اعلم ان كل ما
يتصور الانسان وله معنى محصل في خياله او في عقله فيمكن وجوده في الخارج لا المانع والموانع انما هي

مختصة

مختصة في هذا العالم المادي الواقع تحت الجهات القابل للمتضادات وسنقيم البرهان على وجود الصور
المفارقة المقدارية في الخارج كما على وجود الصور المفارقة العقلية فيه فاذا تخيلنا الابعاد الثلثة من غير
ان نلتفت الى شيء من المادة واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا ولا يوجد في الخيال الا متناهيا
واذا تخيلنا الجسم المتناهي فقد تخيلنا انقطاعه ونهايته وذلك هو السطح باعتبار كونه منقسما في
الجهتين لا باعتبار التناهي لكونه عدميا والعدمي لا يقع تحت مقولة وذلك السطح باعتبار تجرده عن
الاحوال المادية من الالوان والصقالة والخشونة وغيرها هو السطح التعليمي وكذلك الخط التعليمي لكنهما
لا تفترقان عن الجسم التعليمي وقد عرفت فيما مضى الفرق بين ان ينظر الى الشيء لا بشرط ان يكون معه غيره
وبين ان ينظر اليه بشرط ان لا يكون معه غيره فالمقادير والابعاد الثلثة يمكننا ان نتخيله بالاعتبارين
جميعا فاما السطح والخط فلا يمكن تخيلهما الا بالاعتبار الاول دون الثاني وكذا النقطة اذا
عرفت هذا فنقول هذه الثلثة من عوارض الجسم الطبيعي اما بيان عرضية الجسم فمن وجهين احدهما
انه يزيد وينقص والجوهر باق على طبيعته نوعه وثانيهما ان الجسم البسيط الكروي اذا قسم بقسمين كان نصفه
مساويا لكله في الماهية ومخالفا له في المقدار ولو كان المقدار مقوما لهما كان الاختلاف فيه
اختلافا في الطبيعة واما عرضية الثلثة الباقية فهي فرع وجودها فمن الناس من انكر كونها
وجودية لكونها عبارة من نهاية شيء ونهاية الشيء نفاده وفناؤه والتحقيق ان لكل من
السطح والخط اعتبارات ثلثة فالسطح فيه اعتبار انه نهاية واعتبار انه يقبل فرض بعدين في
المقاطع القائمة واعتبار انه يقبل ويمسح ويشكل ويكون اعظم من آخر واصغر او مساويا اما انه نهاية
فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا ولا تحت مقولة ولكن لكونه نهاية لشيء هو قابل للابعاد الثلثة
لزمه من هذه الحيثية ان يكون قابلا لفرض بعدين فهو بهذا الاعتبار تحت مقولة المضاف
وان كان مضافا فلا يكون الا مقدارا وسيعلم الفرق بين المضاف الحقيقي والمشهوري واما انه ذو بعدين
فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا ولا كما بل مقداريته انما هي باعتبار ما يخالف به سطحا آخر ولا يمكن
ان يخالفه بالمعنى الآخر الوجودي ولا العدمي ولكن من الوجوه كلها عرضا ما كونه نهاية فلانه
ليس عدميا محضا بل شيئا هو نهاية فهو امر عارض للجسم الطبيعي الناهي لانه موجود فيه لا كجزء منه ولا يقوم
دونه واما كونه عارضا للمقدار التعليمي فمحل تامل واما المعنيان الآخران فنقول للمثبت انه من حيث
هو مقدار عرض ومعلوم ان نسبته الى كونه بحيث يفرض فيه بعدان ليست كنسبة المقدارية
الى الصورة الجسمية بل نسبته الى ذلك المعنى نسبة الفصل الى الجنس لا نسبة عارض الى معروض

من حيث هو نهاية

فكان المجموع عرضا لا ان احدهما عرض والاخرى ليس بعرض وعلى هذا القياس حال الخط في كونه نهاية
وفي كونه مبدا واحدا وفي كونه مقدارا واما النقطة فليس فيه شئ من هذه الاعتبارات الا كونها نهاية
للخط واذا ثبت وجود الخط والسطح ثبت عرضيتهما لان كلا منهما يزول ويطرء على الجسم الطبيعي وهو بحاله
وللثاني ان تستدل على وجودهما بان ما نجد لاجسام متماسة والتماس ان كان بتمام ذواتها او ببعضها
لزم التداخل فهو يكون باطرافها وما به التماس يجب ان يكون موجودا والتماس بالسطح ظاهر وبالخط
كما في المسمات فان اشكل عليك وقوع الملاقاة بالعرض فاعلم ان الملاقي والملاقى له هو الجسم لا محالة
لكن باعتبار طرفه ووجه ان السطح والخط بالاعتبار الذي مما يظهر عنديا نفي هذا القول
بان ملاقاة الجسمين المتلاقيين قد وقع بالذات والجوهر ولا فاصل بينهما وان قد وقع بالخط والسطح
لما مر واعلم ان الذي بينا او نقل من القدما ان النقطة ترسم بحركتها الخط والخط يرسم بحركته
السطح والسطح الجسم فهذا ان كان منقولا من الحكماء فهو اما من رموزهم وتجوزاتهم كما هو عادة الاوائل
او يكون من باب التخييل بان نتخيل النقطة في الخيال بحركتها خطا ونتخيل بحركته في جهة اخرى سطحا ونتخيل
بحركته في جهة ثالثة جسما كل ذلك في الخيال واما في الوجود فالجسم يتقدم على بسيطه المتقدم على
ضلعه المتقدم على طرفه تقدم ذي النهاية على نهايته **فصل في مباحث اخرى متعلقة بالمقادير**

الاول ان المقدار المعين الذي في هذا العالم هو من توابع المادة لانه لا تقتضيه الصورة الجسمية لذاتها
والا لاشتركت الاجسام كلها فيه ولما مر ان الجسم الواحد يختلف عليه المقادير وليس ايضا بسبب
الفاعل بلا مشاركة المادة لان الفاعل اذا اعطى مقدار الصورة جسمية بعدما لم يكن فذلك بالزيادة
الى جانب او بان ينقص من جانب وذلك لا يكون الا بان ينفعل والانفعال من توابع المادة لكن لا
مطلقا بل بسبب احوال تعرض المادة وتخصص استعدادها لمقدار دون مقدار والاستعدادات ايضا
من باب الامكانات فلا ينفك عن طبيعة مخصصة صورية تفعل ابتداء او بعد ما سبق وكلاهما يرجع الى
صورة نوعية مع مادة قابلة واعلم ان المقدار المعين وان امكن تجريدها عن المادة ولواحقها الا في
الخيال وفي عالم آخر لكن لا يمكن تجريد الصورة المعينة عن المادة لا بان يصير وجودها وجودا آخر فوق
واتم من هذا الوجود حيث يسلب عنه كثير من لوازم هذا الوجود **الثاني** ان الاستقامة والانحناء
فصلان متنوعان للخط لا يمكن ان يكون خط واحد مورد الاستقامة والانحناء وكذلك الاستواء
والاستدارة للسطح فصلان له وكذا انواع التقويسات المتفاوتة والتدويرات المتفاوتة في الخطوط
والسطوح كلها فصول منوعة تلك الفصول من مقولة الكيف كما سياتي في باب الكيفيات المختصة

بالكيات

بالكيات **الثالث** انه كما ان النقطة غير منقسمة لانها نهاية الخط ولو كان لها جزان كان الآخر هو
النهاية فكذلك الخط لا يتجزى في العرض والسطح في العمق للبيان المذكور فعلم ان النقط اذا اجتمعت لا
يحصل من تراكيبها الخط لان الواسطة ان منعت الطرفين عن الملاقاة فانقسمت والا لزم تداخل
الجميع والقدر لا يحصل الا من اجزاء متباينة الوضع غير متداخلة وبهذا البيان لا يحصل السطح من تاليف
الخطوط ولا الجسم من اجتماع السطوح **الرابع** انه يستحيل ان يوجد نسبة عددية او مقدارية صحيحة
بين اثنين من هذه الثلاثة بالبيان المذكور **الخامس** رسم اوقليدس النقطة بالا جزء له فقيل عرضه
تمييزها عن المقادير والا فالرسم صادق على الوحدة والباري جل مجده فمن اراد الرسم المميز لها عن ما سواها
فلا بد من قيد آخر فقالوا النقطة شئ ذو وضع لا ينقسم ولا جزء له والباري تعالى ليس له وضع ولا اليه اشارة
وكذا الوحدة ومنهم من رسمها بانها نهاية الخط **اقول** ولا ينتقض بقطة راس المخروط ولا بمركز الكرة
لان الاولى ليست نهاية الا السهم المخروط لا الجسم او سطحه كما توهمه بعض المتاخرين والثانية نهاية لاحد
الانصاف الاقطار المفاطعة فيه ولو في الوهم واعلم ان كثيرا من احوال المقادير قد ذكرنا في مباحث الوحدة والكثرة
فبقي علينا من مباحث الكم امر الزاوية وامر المكان اما احوال الزاوية فنؤخرها الى باب الكيفيات
المختصة بالكميات واما امر المكان فنذكرها الآن **فصل في المكان** واعلم ان الشئ قد يكون معلوما
من جهة بعض اماراته وخواصه دون بعض فيصير مطلوبا من تلك الجهة غيبا او اثباتا او نوعا
وتقسيما والمعلوم من المكان بما يصح ان ينتقل الجسم عنه واليه وان يسكن فيه وان يكون يشار اليه
بان يقال الجسم هنا او هناك وان يكون مقدرا له نصف وثلث وربع وان يكون يجب ان يمتنع
حصول جسمين في واحد منه فهذه اربع امارات تصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا
فاختلفوا فيه فمنهم من انكر وجوده محتجا بانه لو كان موجودا لكان اما جوهرا او عرضا وكلاهما ممتنع
اما الاول فلانه لو كان جوهرا لم يكن مجرد القبول الوضع فيكون جسما وهو ممتنع لاستلزامه التسلسل
لان كل جسم فله مكان فاذا كان المكان جسما كان له مكان آخر ويتادى الى لا نهاية ولانه يلزم
تداخل الاجسام واما كونه عرضا فلانه اما ان يقوم بالمتمكن فينتقل بانتقاله فلا يكون الانتقال
اليه او منه بل معه وايضا لا يكون الجسم فيه بل هو في الجسم او يقوم بغير المتمكن فلم يكن من احوال الجسم
المتمكن بل يكون المتمكن في آخر لان المكان من قام به المكان فيجب ان يكون هو الحاوي لا المحوي
حجة اخرى لهم لو كان المكان لا بد منه الحركة فلا يخلو اما ان يكون المكان محتاجا الى الحركة وهو ممتنع
لتحققه مع عدم الحركة او الحركة محتاجة اليه وهو ايضا ممتنع لان العلة للشئ احدى العلل الاربع وهو ليس

١٢ بعامل الحركة لان فاعلها طبيعة او ارادة او قسر ولا عنصر لان العلة العنصرية لها هي المتحرك ولا صورة
وهو ظ ولا غاية لان العلة الغائية للشيء انما يجب وجودها في الاعيان عند الوصول الى الغاية امام
والمكان يجب وجوده قبل الوصول الى الغاية ولان الكمال اما خاص او مشترك والخاص يصون
الشيء والمكان ليس صورة للمتحرك والمشترك ما يكون له ولغيره والمكان عندكم خاص حجة ثالثة لهم
لو كان لكل جسم في مكان لما كانت الاجسام النامية في مكان ولكان مكانها يتحرك معها فكان
لمكانها مكان الى غير النهاية وبطلان الثاني يستلزم بطلان المقدم حجة رابعة لهم الحركة عبارة
عن الانتقال والاستبدال للقرب والبعد فلو كان هذا الانتقال يوجب مكانا لاوجب للبعض
مكانا لانها قد يقع لها الانتقال والثاني ظ والجواب اما عن الاولى فبان المكان اما جوهر مجرد
ليس بجسم مادي فلا يلزم التداخل المستحيل ولا التسلسل واما عرض قائم بغير المتمكن لانه عبارة عن
السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للظاهر المحوي واما حديث الاشتقاق فبقضيته غير عقلية فلا
يجب ثبوتها فربما لم يوجد كما في كثير من الاعراض ثم لا نم ان المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن
وهو صفة الجسم المتمكن ولو سلم اشتقاقه من المكان فكم من المشتق لا من العرض الكائن في
شيء آخر كالمعلوم المشتق من العلم وهو في العالم وعن الثانية ان الحركة محتاجة الى المكان ولا
نسلم كون المحتاج اليه منحصرا في احد الامور المذكورة فان الاثنين محتاج الى الواحد وهو غير العلل
الاربع بل الى ما سيعكه بالطبع وان كان شرطا غير هذه الاربع وعن الثالثة ان النامي يستبدل بجوهره
مكانا بعد مكان فلا يلزم ما قالوه وعن الرابعة بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض والقايلون بوجوده
قوم منهم يدعون البداهة فيه وهو اولى وقوم يستدلون عليه بوجوه منها ان الانتقال عبارة
عن التغير في الاين لانه قد يوجد هذا التغير بثبات الجوهر وكمه وكيفه ووضعه وساير الاعراض
فلا يقع هذا الانتقال بتغير في كل من تلك الامور فعلم ان هذا الانتقال هو تغير في الاين اعني
في النسبة الى المكان فثبت وجوده ومنها انا نشاهد جسما حاضرا ثم يغيب ويحضر جسم آخر
حيث هو فالبديهة تحكم بان للمتعاقبين موردا مشتركا وليس ذلك الا المكان لانه هو الذي
كان للاول ثم صار للآخر ومنها ان وجود الفوق والسفل معلوم بالضرورة وذلك يقتضي وجود
المكان وفي الكل محل تامل واعلم انه ذكر بعض العلماء وجها لضبط المذاهب في امر المكان
وهو ان هذا الامر المعلوم ببعض الامارات ليس بخارج عن الجسم واحواله فهو اما جزء له او لا
فان كان جزءه فهو اما هيولاه او صورته وان لم يكن جزءا او لا شك انه يساويه فهو اما عبارة

عن بعد يساوي اقطاره واما عبارة عن سطح من جسم ملاقيه سواء كان حاويا له او محويا له واما عبارة
عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فهذه خمسة مذاهب ولكل منها
ذاهب واحتج الزاعم بانه الهيولى بان المكان يتعاقب عليه المتمكنات والمادة يتوارد عليه الصور
فيكون هو هي والزاعم بانه صورة بان المكان محدود حاصر والصورة محدودة حاصرة والقياسان
من موجبتين في الشكل الثاني فلا ينتجان وان صح الاول بان المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل
ما يتعاقب عليه المتمكنات فهو مادة والثاني بان المكان محدود حاصر وكل محدود حاصر فهو صورة
تصير الكبرى كاذبة والذي دل ايضا على فساد هذين المذهبين امور احدها ان المكان يترك بالحركة
والهيولى والصورة لا تتركان وثانيها ان المكان يطلب بالحركة وهما لا تطلبان بالحركة وثالثها
ان المركب ينسب الى الهيولى فيقال باب خشبي ولا ينسب الى المكان

فصل في تحقيق ماهية المكان

قد علم في الفصل السابق انية المكان فنقول في تحقيق ماهيته ان الجسم لا شبهة في انه مال للمكان
بكليته فلم يجز ان يكون غير منقسم ولا منقسما في جهة بل اما في جهتين فيكون سطحا او في الجهات
فيكون بعدا واذا كان سطحا لا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل يجب ولا
ان يكون مماسا للمتمكن حاويا له من جميع الجوانب واذا كان بعدا لم يجز ان يكون عرضا لتوارد المتمكنات
عليه ولا ماديا والا يلزم تداخل الجواهر المادية فالمكان اما السطح المذكور وهو مذهب المعلم
الاول واتباعه كالشيخين وغيرهما واما البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بكليته وهو مذهب
افلاطون والرواقيين والاقدمين وتابعهم المحقق الطوسي وكانه جوهر متوسط بين العالمين وتمامه بل
مذهبهم انا سنقيم البرهان على وجود عالم مقداري محيط بهذا العالم لا كاحاطة الحاوي بالمحوي
بل كاحاطة الطبيعة للجسم والروح للبدن ولعل المكان من هذا القبيل وهو مؤيد ايضا بالامارات كما
ستعلم واصحاب البعد منهم من زعم ان العلم به ضروري لان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين
اطراف الاناء وان مكان نصف الماء نصف مكان كله وكذا لكل جزء جزء منه باي وجه قسم ومنهم
من احتج عليه ولهم في ذلك مسلكان احدهما ما يثبت البعد وثانيهما ما يبطل السطح اما المسلك الاول
فمن وجهين الاول ان اختلاط الامور اذا كان مثبتا للاشتباه فانا نزيل الاشياء عن فرض
بعد في ما حتى لا يبقى الا واحد فيحصل التمييز والبعد من هذا القبيل فانا اذا توهمنا خروج الماء من
الاناء وعدم دخول الهواء فيه لزم ان يكون البعد الثابت بين اطراف الاناء موجودا وهو المطلوب والثاني
ان كون الجسم في المكان ليس بسطحه فقط بل وبحجمه فيكون كالجسم ذا اقطار ثلاثة واما المسلك الثاني فلو

14
الاول انه يلزم كون الشيء ساكنا ومتحركا في زمان واحد فان الطير الواقف في الهواء والسمك الواقف في
الماء عند ما يجري الهواء والماء عليهما متحركين فان الذي فرض مكانا لهما قد تبدل عليهما والثاني
ان المكان يجب ان يكون امرا ثابتا ينتقل منه واليه المتحرك وذبابات الحيط قد يتحرك من موضع الى موضع
ولو بالتبع فلا يكون السطح مكانا والثالث ان المكان متصف بالفراغ والامتلاء وهو نعت البعد لا نعت
السطح والرابع لو كان المكان سطحا لم يكن لاجزاء الجسم مكان وهو مع لا ريب ان الجسم حيثم والخامس ان النار
بكليتها تطلب مكان الفوق والارض بكليتها تطلب مكان السفل ومع ان يكون المطلوب هو النهاية
لكونه عدميا ولكونه يستحيل ان يحصل ملاقاة الجسم بكليته اي بذاتها فاذن المطلوب هو البعد على الترتيب
السادس انه يلزم ان لا يكون للحجر الاقصى مكان وينتقض ايضا بكثير من الاجسام التي لا مكان لكانها
بجسم طبيعي له سطحان مستديران متوازيان منطبقان على سطح جسمين كذلك من الجانبين او مقعر
منطبقان على محدبين منهما وفي تمام دوره تتغير وتتغير مستديره ولا يظهر لهذين الجسمين مكان
تعين منهم السابع انه يلزم بقاء المكان بحاله مع نقصان المتمكن بل بزيادته مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن
بحاله مع زيادة في المكان فالاول يظهر في الزق المملوء ماء او هواء اذا نقص منه شيء مما فيه والثاني
في الجسم المثقوب والثالث في الشمعة المجتمعة اذا انبسطت والحجم اذا اقيمت اما ثانيا منه انه لم يكن التساوي
بين المكان والمتمكن لازم مذهب وللقائلين بالسطح اجوبة عن هذه الوجوه مذكورة في الكتب تركنا
ذكرها لانها ضعيفة والمشهور عندهم ان مكان كل سافل من الكرات الكلية الثلث عشر التي
كلها العالم الجسماني على المشهور هو سطح باطن ما فوقه او هو سطح باطن ما فوقه وظاهر ما تحته الا المكان
الاسفل فانه باطن الماء والهواء مع الانفصال الواقع بينهما فليس للمتمكن الواحد مكان واحد متصل
وليس للحائط شيء من مكانه الطبيعي ويمكن الجواب عن هذا بما لا يخلو عن ضعف وعمدة ما وقع الاحتجاج
به لاصحاب السطح ان المكان لو كان بعدا لزم اجتماع بعدين متماثلي الماهية من غير امتياز ومتى اجتمع
المثلان في مادة واحدة فليس بان يكون احدهما عارضا والاخر معروضا اولى من ان يكون كلاهما
عارضين او احدهما عارضا للاخر فالكل يوجب ترجيحا بلا مرجح والجواب منع اتحادهما بالماهية
النوعية وربما احتجوا بانه يجوز ان بين طرفي الاناء يتخصان من البعد مع ان الهيئة واحدة فلا شارة
واحدة توجب تجويز كون الشخص الواحد في الشارة اليه مخصصين بل الاولى ان يكون مخصصين اولى من ان يكون
اشخاصا كثيرة بل غير متناهية والجواب بعد المنع المذكور ان وحدة الشيء بوحدة اثاره ولوازمه و
اسبابه فاذا كانت واحدة كان واحدا واذا اتعددت كان متعددا واثار البعد ولوازمه غير الجسم

ولوازمه

ولوازمه فان الجسم الذي في البعد المذكور يخرج منه ويدخل فيه وهو هو بحاله فلم اتحادا ان قال
قلنا لا اتحاد بين البعد الذي بين اطراف الاناء وجسم ما يتعدد فان فرض عدم دخول جسم آخر فيه
عند خروج الماء منه يستحيل قلنا التميز حاصل بان ذلك البعد لم يتعين في ذاته ومطلق الجسم لا
يتعين له الا بواحد من المخصوصات فاذا امتاز البعد عن كل منها امتاز عن الجسم الطبيعي مطلقا
حجة اخرى للنافين للبعد المجرد فالوهمي لا ابعاد المفارقة اما متناهية او غير متناهية والثاني باطل
بما سبق من البراهين فتعين كونها متناهية وكل متناه فله حد وحدود فيكون متشكلا وذلك
الشكل اما لذاته او بفعل غيره فان كان لذاته كان شكل جزء مساويا لشكل كله لاشتراك الكل والجزء
في الطبيعة النوعية وقد ثبت وجوب اتفاق المشتركين في الماهية في لوازمها ولو كان كذلك لما كان
الشكل حاصلا لكل فاذن لو كان ذاته يقتضي شكلا لم يكن الشكل حاصلا له هف وان كان بسبب
الفاعل من غير مادة لكان المقدار مستقلا بقبول الفصل والوصل والتمدد وذلك مع ينبغي ان يكون
بسبب المادة فاذا المقدار مادي فيكون جسما فاذا البعد جسم هذا خلف حجة اخرى للجسم انا نشاهد
الاجسام ممانعة من التداخل ومنشأ الممانعة ما يقتضي كونها في الحيز لذاته والذي يقتضي الحصول
في جهة وحيز لذاته هو المقدار فقط لا الهيولى او الصورة او الاعراض اما الهيولى فلانها في حد
ذاتها مجردة عن الوضع والحيز كما سيتبين في مبحثه واما الصورة فلان الجسم الواحد قد يتخلل فيشغل تخلخل
حيزا اكبر ويتكاثف فيشغل حيزا اصغر مع بقاء صورته الجسمية بحالها فعلم انها في حد
ذاتها ليست شاغلة للحيز والا لما اختلف الشغل مع اتحادها واما سائر الصور والاعراض فلا
تشغل الاحياز شغلا بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار فعلمنا ان المانع من التداخل هو المقدار
فلو كان المكان بعدا لزم التداخل المستحيل اقول الرد بل غير حاصر والمنع في كل منها الا الاخير
وارد لاحتمال ان يكون المانع من التداخل الهيولى مع المقدار او الصورة معه او هو مع المادة والذي
يؤيد هذا انا نتخيل مقدارا عظيما مثل العالم بجميع ما فيه من السموات والارضين ونتخيل مقدارا
آخر اصغر من المقدار الاول او مثله داخلا فيه وهكذا نتخيل صحة تعدد صحة لجميع لا مانع منها
ولا تفاسد بل مع بقاء هذه العوالم المقدارية بحالها وكثير من اهل السلوك يشاهدون في بدايات
سلوكهم عوالم كثيرة مقدارية لا تزاحم ولا تضايق بينها وما روي عن قائلنا وهادينا صلعم انه راى ما
بين قبره ومنبره روضة من الجنان وراى في عرض الحائط جنة عرضها السموات والارض وراى
جبرئيل كان طبق الخافقين وراى منه ليلة المعراج وقد اسند الافق بوجوه اجنحة

القايلون بان الرؤية بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي يلزمهم التداخل في المقدار لكن لما كان مقدار الشبح مجردا وان كان مقدار العضو مادّيا جاز التداخل بينهما فعلم من هذا الكلام ان المانع من دخول الاجسام بعضها في حيز بعض ليس مجرد المقدار بل بشرط المادة والسر فيه ان معنى كون الشي ماديا انه متصف بالقوة والاستعداد بما هو استعداد لا يجامع الفعلية الا ان الكم المتصل في قوته قبول العدد فاذا صار منفصلا انعدمت هويته الاتصالية وفي المنفصل قوة الاتصال فاذا اتصلت المنفصلات بطلت هوياتها الانفصالية فكذلك في شان الجسم ان يحل مكانا ولا يحصل ذلك الا بزوال المكان الاول وكما لا يحل جسم مكانين معا لا يحل جسمان مكانا واحدا لاباء المكان بعينه على لاباء احدهما عن الاجتماع مع الآخر كاباء الاجزاء لكل جسم ان يجتمع اثنان منها في حيز واحد فعلم ان ذلك من خاصية المادية لا غير ومن معين النظر في حال كل جسم طبيعي يجد ان في جبلته طلب المكان الطبيعي والمحافظة عليه وذلك مما له مدخل في صلاح وجود الجسم بما هو جسم لا بما هو ذو سطح ولا يمكن في طبع الجسم بما هو جسم ان يطلب شيئا لا يوجد له بالحلول ولا بالمداخلة انما معه ونفس السطح الذي للحاوي ممتنع الحصول للمحوي ولا المماسة له ممكن الحصول له بما هو جسم وقد لا يكون موجودا عند طلب الجسم المكان والحركة في الكيف وان كان فيها طلب كيفية لا يكون بعينها حاصلة الا ان الحركة فيها ما دامت حركة يكون له كون كيفية متصلة الا ان يصل الى تلك الكيفية المطلوبة وكذا الحركة في الكم وفي الوضع ونحوهما فالمكان ان كان هو الابعاد الاين نسبة الجسم اليه حال الحركة فيه كما ذكرنا فيوجد في الحركة من الاين المكذب على المتصل المنطبق على المكان المتصل الممتد بين ابتداء الحركة وانتهائها الذي هو المطلوب بالحركة واما اذا كان المكان سطحا والاين عبارة عن نسبة الجسم الى السطح فلا يتصور ذلك فانه على اتصال السطح ولا للنسبة اليه اذ لا سطح في كل آن لا تساوى الى السطوح وتركب الزمان والمكان من غير المنقسمات ولا في زمان الحركة وقد زمانه من السطح فهذا ايضا من جملة ما يؤكد كون المكان بعدا **فصل في الرد على القايلين بالخلاء** وهم طائفتان الاكثرون منهم زعموا ان الخلاء امر غير وجودي اي ليس امرا وجوديا قال الامام الرازي نحن نعبر عن مذهبهم بعبارة لا توهم كونه امرا وجوديا فنقول انا نجوّز وجود جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما قال واما الذي يوهم كون الخلاء وجوديا وانه بين ذينك الجسمين ابعادا فذلك وهم كاذب كما ان من توهم ان خارج العالم خلاء او ملاء باطل ومنهم من سلم ان الخلاء امر وجودي والذي يدل على القول الاول ان الجسمين اذا فرضا بحيث لا يلاقيهما جسم فقد يكون ما بينهما قدر ذراع وقد يكون ما بينهما اكثر من ذراع او اقل والقابل للمساواة

والمفاوتة

والمفاوتة لا يكون الا موجودا لا موهوما محضا فيكون جوهرا مقداريا لا محالة وهذا بخلاف الابعاد المتوهمة خارج العالم فانها امور كاذبة ممتنعة الوجود واما الذي يدل على بطلان مذهب الفريق الثاني امران الاول ان الخلاء مما يمكن مسحه وتقديره كما مر وهو من خواص الكم فهو اما كم او متكمّم والكم اما منفصل او متصل وكون الخلاء كما منفصلا باطل لان حصوله من وحدات غير متجزية فكان يستحيل ان يطابق الجسم القابل للانقسام الى غير حد ولان الكم المنفصل عدد والعدد غير ذي وضع ومكان الجسم ذو وضع فالخلاء اذا كان كما فهو متصل وان كان كما متصلا فهو اما ذو وضع بالذات او ذو وضع بالعرض فان كان الاول فهو جسم والمفروض خلافه وان كان الثاني فيكون مقارنا للجوهر ذي وضع فلم يكن خلاء هذا خلف وهذا التقرير اولى مما قيل فاذا كان كما متصلا بالذات فلا شك انه كم ذو وضع بالذات فان الخلاء مقدار ومتى كان كذلك استحال ان يوجد الا في المادة فيكون جسما هذا خلف وذلك لانه قد مر ان مجرد كون الشي مقدارا غير مستلزم لكونه ذا وضع واما اذا كان كما بالعرض فيكون متصلا بالعرض لما عرفت فلم يكن بحيث اذا فرض مجردا عن الاجسام والمقادير يكون قابلا للابعاد والمفروض خلافه هذا خلف وهذا اولى مما يقال ثم لا يخلو اما ان يكون الخلاء حالا في المقدار او المقدار حالا فيه او يما حالين في ثالث ففي الاول يكون حالا في المادة لان المقدار حال فيها والحال في الحال في شي حال في ذلك الشي فيكون الخلاء ملاء وكذا على الثاني لان محل المقدار مادة وعلى الثالث كان الخلاء جسما اذ لا معنى للجسم الا الذي فيه قابلية الابعاد فثبت ان الذي فرض خلاء فهو جسم فالقول به محجة اخرى ان الجسم لو حصل في الخلاء لاستحال ان يكون متحركا او ساكنا والتالي ممتنع فالمقدم مثله بيان الاستلزام ان الخلاء لا يخلو اما ان يكون متشابه الاجزاء او مختلفها والثاني ممتنع لان ما به يخالف جزء جزءا اما ان يكون لازما لذلك الجزء او لا فان لزم فاللزوم اما لنفس ماهية الجزء او لامر زايد عليه والاول باطل لان الخلاء عبارة عن الابعاد المفارقة فلا اختلاف بين اجزائه في هذا المفهوم كيف واجزاء المتصل الواحد متشابهة في الماهية والثاني ايضا باطل لان لوازم الماهية مشتركة بين افرادها وان كان وجه التخالف عارضا فليفرض زواله لكونه ممكن الزوال حتى يحصل التساوي بين الاجزاء المفروضة للخلاء واذا كان كذلك استحال ان يكون موضع مطلوبا بالطبع للجسم والآخر مهروبا عنه بالطبع واذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعي ثم لا يكون له سكون طبيعي ولا حركة طبيعية وبهذا يتبين ان لا يكون له حركة ولا سكون قسريان لان القسر فرع الطبع ولا ان يكون له حركة ارادية

او يكون اراه لا يستحيل ان يخص احد المثلين بحكم دون الاخر اقول وهذه الحجة لا يبعد ان يدعى ان لا يكون مجرد البعد مطلوبا داعيا للحركة لجواز ان يكون مطلوب المتحرك مكانا مع ترتيب خاص ولئن لا نسلم اذا كان لشيء واحد امكنة متشابهة ان يمتنع سكونه في واحد منها فان امثال هذه المواضع ايها اتفق للجسم الحصول فيه وقع بطبعه فيه كحال اجزاء العنصر الكلي كالماء والهواء ولولا ذلك لما كان سكون ولا حركة بالطبع لشيء من اجزاء العنصر الواحد في حيزه حجة اخرى وهي المعول عليها ان الجسم اذا تحرك في مسافة فكلما كانت مسافته ارق كانت الحركة فيها اسرع وبالعكس ايضا لان الرقيق شديد الانفعال والغليظ شديد المقاومة للدافع فاذا فرضنا حركة في خلاء بين لا بد ان يكون في زمان لانها قطع مسافة منقسمة الى اجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان ولنفرض حركة اخرى لذلك الجسم في ملاء على مثل تلك المسافة وزمانه اطول من زمان عديم المعاوق على نسبة معينة وليكن زمان الاولى عشر زمان الثانية ثم لنفرض حركة ثالثة له في ملاء ارق من ذلك الملاء بنسبة الزمانين فاذا كان رقته عشرة اضعاف رقة الملاء الاول كان زمان الحركة فيه عشر زمان الحركة الثانية لما عرفت ان زيادة اللطافة توجب نقصان الزمان على نسبتها فوجب ان يكون زمان الحركة الثالثة الذي هو عشر زمان الحركة الثانية مساويا لزمان الحركة الاولى فيلزم ان يكون الحركة مع العايق كهي لا معه وان فرضت رقة مسافة الثالثة على نسبة اكثر من نسبة الزمانين كان زمان حركتها اقل من زمان الحركة الخلائية وهذا اشنع حيث يلزم ان يكون الحركة مع العايق اسرع من الحركة لا معه واعترض بان المحال انما لزم من اخراج الحركة من ان يستحق لذاتها زمانا معينا بل جعلتم استحقاقها للزمان بحسب ما في مسافتها من المقاومة وذلك باطل لان الحركة ماهيتها قطع المسافة ولا محالة قطع جزء المسافة سابق على قطع الكل وكذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء فالحركة لذاتها يستدعي زمانا ولذلك حركة الفلك في زمان وان لم يكن لها مقاوم ولا عايق نعم قوام المسافة يوجب طول الزمان لا اصله فاذا ثبت ذلك فالحركات الثلث تتفق في اصل الزمان الذي بازاء اصل الحركة وهو حاصل للحركة التي في الخلاء واما الذي بازاء المقاومة فلا شك انه يقصر بقلة المقاومة ويطول بكثرتها فالساعة الواحدة في مقابلة اصل الحركة وباقي الساعات بازاء المقاومة كالتسعة مثلا فاذا كانت مقاومة اخرى عشر تلك المقاومة كانت تلك الحركة تستحق ساعة واحدة لاجل ذاتها وعشر تسعة ساعات عوض تسعة اعشار ساعة لاجل ما فيها من المقاومة والمجموع ساعة وتسعة اعشار ساعة فلا يلزم من هذا تساوي زمان ذي المعاوق وعديمه وهذا الذي اورده صاحب

المعتبر واستحسنه الامام الرازي وستعلم وجه اندفاعه في بحث الميل حجة اخرى ذكرها في مباحث الحركة ان الحجر اذا رمي قسرا الى فوق فهو انما يتحرك لان المحرك افاده قوة تحركه الى فوق وتلك القوة انما يبطل بمصادمات الهواء فلو لم يكن في المسافة هواء بل خلاء صرف فلا مصادمة ولا تضعف فلا رجوع للمرمي لا بعد وصوله الى سطح الفلك ولما لم يكن كذلك علم ان المسافة غير خالية وهي ضعيفة لعدم دلالته على وجود الملاء في العالم فضلا على وجوبه ولا يدل ايضا الا على وجود الهواء في بعض المسافات التي يرمى فيها الحجر مع جواز ان يكون في خللها خلاء كثير وبعد منتهى حركتها الى السماء ايضا خلاء صرفا

فصل في ذكر امارات استبصارية تدل على بطلان الخلاء

الاول ان الاناء الضيق الراس المملو من الماء اذا كان في اسفله ثقبة ضيقة نزل الماء منها اذا فتح راسه ولم ينزل اذا استد فعلم ان عدم نزول الماء مع ثقله الطبيعي لضرورة امتناع الخلاء واما النقض بنزول الزيبق ونزول الماء عند اتساع الثقبة ونزوله ايضا اذا كان نصف الاناء فيه هواء فمدفوع بان فرط ثقل الزيبق ربما اوجب زيادة مد لنفخه الهواء فيضطره ذلك الى التحرك فاذا لم يجد مكانا وراءه اضطره ذلك الى مزاحمة الزيبق كما في مزاحمته للماء ودخوله من نواحي الثقب وان تعذر ذلك احتبس الزيبق ولم ينزل لان الطبيعة تفعل الاسهل فالاسهل ولا يمتنع ايضا ان يكون وقوف الماء اسهل على الطبيعة من تعظيم حجم الماء الثاني ان الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الاخر صعد الماء حال خروج الهواء مع ثقل الطبيعي فما هذه المتابعة منه للهواء الا لامتناع الخلاء ومن هذا القبيل ارتفاع اللحم عند مص المحجمة وتلازم السطوح ليس بسبب ان للخلاء قوة جاذبة كما سنبطله ومما يؤيد ذلك انه اذا افرط الانسان في مص القارورة او المحجمة وكانت رقيقة انكسرت واذا وضعنا المحجمة على السندان ومصصناها فانه يرتفع السندان بارتفاعها الثالث انا اذا ادخلنا راس الانبوبة في قارورة وسددنا الخلل الذي بين عنق القارورة والانبوبة فاذا جذبنا الانبوبة المصمتة تكسر القارورة الى الداخل وان ادخلناها تكسر الى الخارج وان مصصنا الجوف تنقلب هواؤه نارا وربما تنشق الرابع اذا امكن الخلاء فرض الماء من الاواني الضيقة الراس ولا يلزم الحاجة الى صعود الهواء داخل الاناء فكما لا يرى النفاخات والبقابق ولاصحاب الخلاء تمسكات ضعيفة كلزوم الدور في كل حركة مكانية او ايجاب حركة نقلة لانتقال السماوات من مواضعها وبان التخلخل والتكاثف علامة تحقق الخلاء وبان النمو بنفوذ جسم في داخل النامي فيكون فيه اجواف خالية وبان كل جسم لو وجب ان يماس سطحه لسطح جسم آخر لزم منه تحقق اجسام بلا نهاية وهو مح وان لم يجب فجاز ان يوجد جسم لا يجاوره جسم آخر فجاز الخلاء والكل مدفوع بان في

١٧ تامل وانوى نتشبثا ثم انا اذا رفعنا سطحا املس واقعا على سطح املس مثله رفعا معا وبادفعة الحس

فلا بد فى الحقيقة اما ان يرتفع بعض اجزاء السطح الاعلى قبل بعض فيلزم وقوع التفكك فى ذلك الجسم

وهو مما يكذبه الحس سيما فى الحجر والحديد مثلا او يرتفع اجزاؤه معا فيلزم من ذلك خلو وسطهما فى قان

الزمان من الجسم لان ذلك الجسم ينتقل من الخارج الى الوسط ولهو انتقال من الثقب التى بينهما اذ رب جسم لا

ثقب فيه ولو كانت لكان بين كل ثقبتين سطح متصل لا محالة نعم ان انتقال الاجسام الى الوسط يكون من

الجوانب فبالضرورة يحتاج ان يمر بالطرف اولا لامتناع ان يكون فى الوسط دفعة بلا مادة اولا

استحالة لان كل استحالة فى زمان اوان يوجد فى الوسط حين كونه فى الطرف لامتناع حصول

الجسم الواحد فى مكانين فاذا كان مروره بالطرف قبل مروره بالوسط كان الوسط خاليا قبل

ذلك وهو الخلا والجواب منع امكان الارتفاع لمثل ذلك السطح الاملس وما نحن فيه من السطوح فلا بد

من خشونة وتضاريس وان خفى ذلك على الحس وربما تمسكوا بعلامات ولها ان القارورة اذا مصت

شديدا وضم الثقب بالاصبع ثم كبت الثقبة فى الماء وازيل الاصبع دخل فيها ماء كثير فلو كانت

مملوة هواء بعد المص لم يدخل الماء فيها بعد المص كما لم يدخل فيها قبله وثانيها لو الصقنا احد جانبى

الزق مع الاخر بحيث لا يبقى فيها شىء من الهواء وشددنا الجوانب شدا وثيقا ثم رفعنا احد الطابقين

عن الاخر حصل بينهما جوف خال وهو الخلا وثالثها ان التجربة دلت على امكان دخول مشبك فى زق

مضموم الراس ملآن من الهواء بحيث ينفخ به فلو لم يكن فيه خلا لم يمكن دخولها ورابعها انا نرى انا مملوا

من رماد يسعه فى زق ثم يجعلان معا فى ذلك الدن بعينه فيسعهما الدن فلولا ان فى الرماد خلا لحصرته

مقدار مساحة الرق ولا لاستحال ذلك والجواب عما ذكروه اولا انه لو كان الخلاء فيما ذكروه لما وجب

صعود الماء لان الهواء الخارج قد وجد مكانا فارغا وفراغ بعض القارورة امر ممكن عندهم فهذا ان يستدل

به على بطلان الخلا اولى والتحقيق ان الكيفيات والحركات كما يكون طبيعية وقسرية كذلك المقادير قد يكون

طبيعية وقد يكون قسرية والمادة الواحدة يجوز ان يقبل مقدارا اعظم ابدا ما قبلت مقدار اصغر

وحركة المص موجبة للسخونة الموجبة للتخلخل وكانت المادة شديدة التهيؤ للعود الى مقدارها الطبيعى فاذا

لقيها برد الماء كانت عوده الى المقدار الطبيعى فيتبعه الماء بالضرورة الخلا وعن ما ذكروه ثانيا ان الهواء

يدخل من مسام الزق وقد وجب ذلك بما يدل على وجوب الملا فيكون عليهم لا لهم وعن الثالث بامكان

انقباض ما فى الزق وانبساطه محيطا وارتفاع جانب منه كل ذلك بقدر ما دخل من راس المسلة

فيه وعن الرابع بانه كذب محض وعن الخامس بانه يجوز ان لا يظهر تفاوت مقدار الرق فى الحس او يكون

بلغ

التراب

معه ملوه ماء فلولا ان هناك خلاء والا لاستحال ذلك ونها سهمان الذى ... مجرى الشراب بعينه م

الشراب بعصر فيخرج منه بخار هو هوا او يتكاثف فيصير اصغر **فصل فى ان الخلا لو ثبت لم يكن فيه**

قوة جاذبة ولا دافعة للاجسام زعم محمد بن زكريا الرازى ان فى الخلاء قوة جاذبة للاجسام ولهذا يحتبس

الماء فى الاوانى التى تسمى سراقات الماء وعدابة فى الاوانى التى تسمى زراقات الماء ومنهم من اثبت

له قوة دافعة لها الى فوق ويدل على بطلان الاول ان الخلا متشابه الاجزاء فلو كان فيه جذب لما

اختص ببعض الجهات وعلى بطلان الثانى ان الخلا الذى اما الثبوت فى داخل الجسم او فى خارجه المحيط به

فعلى الاول اما ان يكون محركا لاجزائه او لكلها والاول باطل لان كل واحد من اجزاء الجسم ليس فيه خلا

فلم يكن حركتها بسبب الخلا بل تحركت اخرها واحركت مجموع الحركات مجموع الاجزاء كان الجسم محركا

لا محالة بسبب ما حركها الا بسبب آخر والثانى ايضا باطل لان تحريك ما يتركب عن الاجزاء لا يكون الا

تحريك اجزائه كما ان علة المركب لا بد ان يكون علة لاجزائه واما على الثانى فمعلوم ان الخلا المحيط

بجسم كبير لا يصعده الى فوق فاذن لا ينفصل من الخلا الا جسم يتخلل الخلا بين اجزائه ومرجع

ذلك الى ان بعض الاجسام يقتضى طبعه ان يتباعد بعض اجزائه عن بعض وهو باطل لان التجانس علة

الضم ويلزم هربها الى جهات مختلفة مع اتحاد الطبيعة وايضا ان لم يكن هناك مهروب عنه فالهرب

مح وان كان فيلزم كون كل منها مهروبا عن نفسه لاتحاد الهيئة وجه آخر الخلا الموجب للدفع و

حركة الجسم الى فوق لا بد ان يكون ملازما له منتقلا معه فيحتاج الخلا الى مكان طبيعى لا حتى يكون

مطلوبا يتحرك اليه ثم ان لم يمكن ملازما بل لا يزال الجسم يستبدل فى حركته خلا بعد خلا لم يكون

ملاقاته للخلا الا فى آن واحد فى الآن الواحد لا يحرك شىء شيئا وايضا الآن لا يكون ملاقيا الا

ان يقولوا ان الخلا يعطى الجسم قوة محركة تحركه الى جهة وهذا بناء فى اثبات الخلا وتذنيب زعم المتكلمون ان

مكان الجسم ما يستقر عليه الجسم فيمنعه من النزول ثم لما تاملوا عرفوا ان الجسم الاسفل ليس يجب مكانا

للجسم الذى فوقه بل سطح الاسفل هو المكان على انهم يجعلون السهم النافذ فى الهواء مكانا مع انه ليس تحته

ما يمنعه من النزول فلو كان الاسفل لكان سطح منه ومن الناس من يجعل السطح مكانا كيف كان ويقولون

كما ان سطح الجرة مكان الماء كذلك سطح الماء مكان الجرة واحتجوا بان الفلك الاعلى ذو مكان

لانه متحرك وليس له نهاية حاوية من محيط فمكانه سطح ما والحجة ضعيفة لان حركة الفلك ليست

مكانية بل وضعية ومما دل على فساد مذهبهم بل مذهب القائلين بالسطح مطلقا ان الجمهور

اتفقوا على ان الجسم الواحد ليس له الا مكان واحد كما مرت الاشارة اليه ومن الناس من ذهب الى ان

مكان الجسم جسم يحيط به من جهة الاحاطة ويرد عليه انه يلزم ان يكون المكان من قبيل الاضافات

يحتبس م

فلزم وجب الجهات المختلفة بعضها عن بعض م

تحته

١٧ وان لا يكون للمحدد مكان نعم ان اسلم المذاهب واقربها القول بالبعد وهذا البعد امتداد غير وضعي
لذاته ليست احاطته للابعاد الجسمانية ولا انطباقه عليها احاطة وانطباقا الذي وضع بل على وضع
آخر وعليه براهين تناهي الابعاد الوضعية لا تجري فيه بان تناهيه لعدم كونه ذا وضع لذاته
وفوق كل محدد مادي محدد آخر مادي الى ان ينتهي الى محدد هو آخر الابعاد المادية الوضعية وفوقه
محدد غير محتاج الى مادة ولا قوة انفعالية لغلبة احكام الفعلية والصورية عليه وهو غير متشكل
بشكل من الاشكال الوضعية ولا يعرضه قابل للاشارة الحسية بل قابل للاشارة الخيالية ويشبه
ان يكون المراد بسدرة المنتهى في لسان الشريعة هو آخر الابعاد الوضعية وبالعرش الذي استوى عليه
الرحمن الالهية هو ما يحيط بجميع المحددات الحسية احاطة غير وضعية فيكون ذا جهتين وواسطة
بين العالمين من احد الجانبين وهو الاعلى ينفعل عن الحق الصور وانما يقبل من الجانب الاسفل
فيتصل بالصور الجسمية الوضعية وابعادها المادية كالخيال الذي فينا فانه جوهر مقداري وفيه
استعدادية وهو ينفعل عن العقل بالصور لمناسبة القابلية منه عليه ومتصل بالبدن ومقداره المادي
لاجل ضعف وجوده ابتداء فاذا استكمل ينفصل عن البدن لا كانفصال جسم عن جسم بل كانفصال كاتب
عن كتابه او قائل عن قوله وموضع تحقيق هذا المقصد حين خوضنا في علم المعاد وشيئا باقي مباحث الكم
في البحث عن الزمان ومن الله العصمة والسداد الفن الثاني في مقولة الكيف وهو مشتمل على مقدمة واربعة
اقسام المقدمة في رسم الكيف وتقسيمه الى انواعه الاربعة اما الرسم فاعلم ان لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية
الا بالرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظ ولا فصل لان التركيب من الامرين المتساويين
يكون كل منهما فصلا لمجرد احتمال العقل لا يعرف تحققه بل انا جار الدليل على انتفائه ولم يظهر للكيف
خاصة لازمة شاملة الا المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية لكن هذا التعريف
لما تعريف للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى ولو جاز من البعض م
ذلك لجاز مثله في سائر المقولات بل ذلك اولى لان الامور النسبية لا يعرف الا بعد معرفة منا
التي هي الكيفيات فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة التي يوجبها
كما هو المشهور انه هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي
قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها فكونه قارة مميزها عن ان يفعل وان ينفعل وكونها لا يوجب تصورها
تصور غيرها عن المضاف والاين والمتى والملك وكونها غير مقتضية للقسمة مميزها عن الكم وغير
مقتضية لنسبة في اجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع ابحاث احدها ان المفهوم من ان يفعل او
ان

في الشيء م
الشيء وذلك الشيء اما متغير او ثابت فان كان ثابتا كانت مؤثرية ايضا ثابتة لانها من لوازم ماهية المؤثر
ولازم الثابت ثابت فقولنا هيئة قارة لا بد للاحتراز عنها وان كان متغيرا لم يكن المؤثرية حكما
ثابتا على ذاته لكون مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت امرا عقليا كسائر الاضافات التابعة للذوات فلا
حاجة الى الاحتراز عنها بقيد وكذا الكلام في المفهوم من ان ينفعل وثانيها ان قولنا لا يوجب تصورها ظ الاحتراز
تصور شيء خارج عنها وعن حاملها بعد الاحتراز عن تينك المقولتين فلم يكن الى ذكر القارة حاجة
في الاحتراز عنهما فان قيل احترز به عن الزمان قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع
سائر الكميات لانه يقتضي قسمة حامله وهي الحركة وثالثها ان الصوت من مقولة الكيف لعدم دخوله
تحت غيرها ولا تحت الحركة كما هو رأي اهل التحصيل لكنه هيئة غير قارة لان اجزاءه غير مجتمعة في الحصول
وهو بين بنفسه ولانه معلول الحركة ومعلول غير القار غير قار ورابعها ان التعريف صادق على
الوحدة والنقطة لا يقال كل منهما يوجب تصوره تصور شيء آخر لان الوحدة معنى يلزمه عدم الانقسام
والنقطة نهاية الخط لانا نقول ان كان التعبير عن الكيف بانه لا يلزم من تعقله تعقل شيء آخر فيبطل اكثر
اقسام الكيف بخروجه عنه اذ لا يمكن تصور الاستقامة والانحناء الا في المقدار وان لم يشترط
ذلك بل ان لا يلزم من تعقله تعقل شيء خارج عن محله فقد توجه الاشكال فيهما وخامسها ان
الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وسائر الاخلاق النفسانية لا يمكن تصورها
الا بتصور متعلقاتها بخلاف النسب والاضافات فلا بد ان تصور المنسوب والمنسوب اليه
اولا حتى يتصور تلك الامور النسبية قلنا ان الفرق صحيح الا ان عبارة التعريف لا تفيده لان تقرر
الاول منصوبا والثاني مرفوعا وح لا يلائم هذه القراءة لنظام الرسم وسادسها انه يحتمل ان يقال
التعريف ما لا يوجب تصوره وغيره على ما لا يكون تصوره معلولا لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد في
الاشكال كالتربيع والتثليث وخواص الاعداد كالجذرية والمكعبية مع انها معدودة من انواع الكيف والكمية م
وسابعها ان الهيئة لفظ مشترك بين امور فيقال هيئة الوجود وهيئة الاستقلال والاستقرار
ويقال الهيئة الجوهرية والعرضية ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال الهيئة التأليفية وليس
لها معنى جامع والاجتناب عن مثل هذه الالفاظ في التعريفات لازم ويمكن الجواب عن اكثر هذه
الايرادات لكن الاقرب ان يقال هو عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة
في محله اقتضاء اوليا فبالعرض خرج الباري تعالى والجوهر وبالذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره
خرجت الاعراض النسبية فان تصورها يتوقف على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانه لم

من المدرك والمعلوم والمقدور والمشتهى والمغضوب عليه فان قيل كل منها لا يقتضي تصوره تصور الغير ولكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها م

١٨ من تصورها نها تصور غيرها لان تصورنا نها معلولة لتصورات غيرها او يدخل فيه الصوت اذ لا يتوقف
تصوره على تصور غيره وبقولنا لا تقتضي القسمة واللاقسمة خرج الكم وخرجت الوحدة والنقطة وبقولنا
اقتضاء اوليا احترزنا عن العلم بالمعلومات التي لا تنقسم فانه لذاته يمنع من الانقسام ولكن ليس
ذلك اقتضاء اوليا بل بواسطة وحدة العلوم واما تقسيمه الى انواعه فيحصره بالاستقراء في اقسام اربعة
الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدادية والتعويل في الحصر على الاستقراء
وقد يبين بصورة التردد بين النفي والاثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل منها بالترديد
طرق متعددة وحاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول فهو الاول وان كان الثاني فالثاني
او الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصح الا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض
الخواص ما فيه خفاء كتعبير الامام الرازي عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير الشيخ عنها بالانفعال
بالاجسام وعن الاستعداد باختصاص الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون على طريق
التشبيه اي جعل الغير شبيها كالحرارة بجعل الجار حارا والسواد يلقي شبحا اي مثاله على الغير لا كالثقل
فان فعله في الغير التحريك لا الثقل قال الرازي وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات
مع تصريحه في موضع آخر من الشفاء عند شروعه في بيان الكيفيات المحسوسة انهما من هذا الباب
وذكر في موضع آخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا
اقول وستعلم الجواب عن هذين الاشكالين وكتعبيره عن المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث
الكمية قال الرازي وهذا تضييع الكيفية المختصة بالعدد بعضها من جهة انها تتعلق بالمجردات وبعد الفرض
على فرض ان البحث عن احوال ما يستغني عن المادة ذهنا لا خارجا في الرياضيات بان من جملتها البحث
عن احوال العدد وهو يستغني عن المادة في الخارج ايضا اقول كلا البحثين مدفوع بما سيظهر من بحثنا
عن حدوث العالم ان العدد لا يعرض المفارق المحض لا بالذات ولا بالعرض وهو عارض للنفوس بتوسط
الابدان فقد بان بما قدم بان العدد الذي يبحث عنها في الرياضيات فلا يمنع البحث عنه من حيث افتقاره
الى المادة في الخارج لتحصيل الاغراض كالمساحة والجمع والتفريق والضرب والقسمة وغيرها للتوجيه
نظر وربما يقال المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يختص به وكيفيات العدد كذلك ويلزم بان
يكون معنى كون الكيفيات النفسانية مما لا يتعلق بالاجسام انها لا يتعلق بها اصلا وليس كذلك
بل المعنى انها لا يتعلق بها خاصة بحيث يستغني عن النفوس اما الذي ذكره في بيان الحصر الانواع الاربعة
فطرق اربعة الاول ما ذكره الرازي وهو ان الكيفية اما مختصة بالكمية كالاستدارة والتربيع او لا

والقوة

والقوة او لا وهو اما ان يكون محسوسا اولا والمحسوس هو المسمى بالانفعالات ان كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل
وبالانفعاليات ان كانت راسخة وان لم يكن محسوسا اولا والمحسوس هو المسمى بالانفعالات ان
كانت سريعة فاما استعداد نحو الكمال اولا فالكمال هو المسمى بالقوة ان كان استعدادا نحو اللاانفعال
واللاقوة وهنا طبيعيا ان كان استعدادا شديدا نحو الانفعال والثاني هو المسمى بالحال ان كان
سريع الزوال كغضب الحليم وملكة ان كانت بطيئة الزوال كالحلم فهذا التقسيم الذي ذكره ومن الجائز وجود
كيفية جسمانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا ماهيتها نفس الاستعداد فلا جزم بان ما
يكون كذلك لا بد وان يكون كيفية نفسانية لانه دعوى بغير دليل الا الاستقراء الثاني ان الكيفية
اما بحيث يصدر عنها افعال على التشبيه اولا والاول مثل الحار يجعل غيره حارا والسواد يلقي
شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل فان فعله في جسمه التحريك وليس ذلك ثقلا والثاني لما لا
يكون متعلقا بالكم من حيث هو كم او لا يكون والذي لا يكون فاما ان يوجد للاجسام من حيث هي
طبيعية او في النفوس لما من حيث هي نفسانية الثالث الكيفية اما ان يكون متعلقة بوجود النفس او لا
يكون كذلك والذي لا يكون فاما ان هويتها انها استعداد او هويتها انها فعل فالاول هو الحال
والملكة والثاني هو المختص بالكمية والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات
الرابع ان الكيفية اما ان يفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات او لا يكون كذلك
وح اما ان لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة او يتعلق وذلك التعلق اما من حيث كميتها وهي المختصة
بالكميات او من حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة وهذه الطرق الثلث هي التي ذكرها الشيخ في الشفاء
والكل ضعيفة متقاربة القسم الاول في الكيفيات المحسوسة وفيه خمسة ابواب الباب الاول في الاحكام
الكلية لهذا القسم وفيه فصول فصل في خاصيته وفي تقسيمه بقسميه وسبب التسمية اما الخاصية المساوية
التي تعم افراده فهي انها تفعل في موادها اشباها كها في المعنى فان الحار يجعل غيره حارا والبارد
يجعل غيره باردا والالوان تفرد اشباحها في البصر فقيل هذه الخاصية غير عامة لخروج الثقل والخفة
ولانه ذكر الشيخ في فصل الاستقصاءات من طبيعيات الشفاء بيانه انه لم يثبت الرطوبة واليبوسة
بالكيفيتين المنفعلتين انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا
فعلى هذا ما ان المحسوستان لا يفيدان مثل نفسهما اقول يمكن الجواب بانهما يفعلان في الحس مثلهما
وكذا الثقل والخفة فعلم شمول هذه الخاصية لجميع المحسوسات والذي ذكره الشيخ في تقسيم الكيفيات
ان السواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل فانه يفعل في جسمه التحريك وليس ذلك يفعل معناه الى

فالاول هو

19

فعل السواد في البصر لا كفعل الثقل في جسم وعرضه الفرق بين الفعل في مادة الادراك وبينه في مادة
الجسم حيث ان الاول مثال الشيء بخلاف الثاني فليس فيما ذكره تصريح بان الثقل والخفة ليسا من المحسوسات
كما زعم الرازي وكذا قوله في الرطوبة واليبوسة انه لم يثبت بالبرهان جعلهما الغير رطبا ويابسا معناه انه
كونهما فاعلين مثل نفسيهما في المواد لا في القوى الحسية فحسب وقد صرح في كثير من المواضع ان كل محسوس فله
صورة مساوية في الحس ولا فرق في ذلك بين المبصرات كالالوان والملموسات كالثقل والخفة وهذا هو الذي عنا
في الفصل المتقدم واما الخاصية الغير الشاملة فكيره لا يحتاج الى البيان واما القسمة فالكيفية المحسوسة ان كانت
راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وذلك لانفعال الحواس عنها اولا ولكونها بخصوصها
او بعمومها تابعة للمزاج الحاصل بالتركيب وانفعال المواد وهذا معنى قولهم بشخصها او بنوعها والا فالحرارة في نوع
كثيرة فالحرارة النارية وان لم يكن حصولها بانفعال المادة لكن من شان الحرارة المطلقة ان يحدث بالانفعال
في مادة وكذا الحلاوة العسلية وان لم يكن في العسل على سبيل الانفعال من العسل لكنها انما حدثت على الانفعال
في امور تكونت عسلا فانفعلت انفعالا صارت لاجل ذلك حلوة وان كانت غير راسخة سميت انفعالات
لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فهي وان كانت داخلة في القسم الاول لاجل السببين المذكورين
لكنها لقصر زمانها وسرعة زوالها امتنعت عن اسم جنسها واقتصر على مجرد الانفعال فصـــل
في الرد على القول بان كيفيات الاجسام نفس اشكالها وبانها نفس الامزجة زعم بعضهم ان لا حقيقة للكيفيات
المحسوسة بل هي مجرد انفعالات بعرض للحواس فاذا قيل لا بد لانفعال الحاسة من بعضها دون بعض
بعض الكيفيات دون بعض من سبب والا لانفعل البصر من الشفاف مثل ما ينفعل من الملون اجابوا بان
الاجسام مركبة من اجزاء غير متجزية بالفعل وان تجزت بالفرض وهي على اشكال مختلفة وعلى تراكيب واوضاع
مختلفة وذلك الاختلاف يوجب اختلاف الآثار الحاصلة في الحواس فالذي يفرق البصر يسمى بالبياض
والذي يجمعه بالسواد وكذا في الطعوم الذي يقطع العضو لحدتها الى عدد كثير لكون اجزائه صغارا
شديدة النفوذ هو الحريف والملائم لذلك العضو هو الحلو وكذلك القول في الروايح والملموسات
كالحرارة والبرودة وبالجملة فاختلاف الاشكال يوجب اختلاف الاحساسات والحواس انما ينفعل
من الاشكال لا من كيفية اخرى وهذا المذهب سهل الدفع فان ما في الحواس صورة المحسوسات ومثالها
ومثال الشكل غير مثال الطعم واللون وغيرهما وسيجيء في مباحث الكون والفساد بطلان هذا
المذهب ثم الذي يميز اللون عن الشكل ان الشكل محسوس باللمس واللون غير محسوس به فاحدهما
غير الآخر فان قيل المحسوس بالحقيقة هو الصورة الحاصلة في الحس فيجوز ان يفيد الشكل المحسوس لا بالبصر

ولا

بيان م

من انفعال الحاس بموادها فالخصوص كما
في كيفيات المركبات كحلاوة العسل والعموم
كما في كيفيات البسائط كحرارة النار فان
الحرارة بما هي حرارة قد يكون تابعة للمزاج الحاصل

ولا نسلم ان آخر قلنا الآثار الحاصلة في الحواس ان كانت اشكالا والشكل ملموس فالاثر الحاصل في العين ملموس
هذا خلف وان لم تكن اشكالا ثبت القول بوجود كيفيات وراء الاشكال لان صور الشيء ومثاله لا بد ان
يكون مطابقا له ومما يحتج به على اثبات هذه الكيفيات ان الالوان والطعوم والروايح بينها تضاد
بخلاف الاشكال اذ لا تضاد بينها حجة اخرى الاحساس بالشكل متوقف على الاحساس باللون فلو كان
اللون شكلا لتوقف الشيء على نفسه قالوا ان الانسان الواحد قد يرى جسما واحدا على لونين مختلفين
بحسب وضعين منه كطوق الحمامة يرى مرة شقرا ومرة على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات ويعرض
للسكران ثم الصفراوي مرة فم غيره حلو فلا حقيقة لهذه الاشياء الا انفعال الحواس ولا اختلاف
الاحساسات الا لاختلاف المنفعلات والانفعالات بحسب الاوضاع المختلفة والجواب اما طوق
الحمامة فليس لريشه منه شيئا واحدا بل هناك اطراف الريش ذوات جهات ولكل جهة لها لون يستر عن
الجهة الاخرى بالقياس الى القائم الناظر فللوضع مدخل في الرؤية لاشتراط المقابلة بينها الا ان المرئي
هو الوضع وليس الاحساس بمجرد انفعال الحواس عن محسوساتها وان صدق ان اختلاف الاحساسات
لانفعالات المنفعلات واعلم ان جماعة زعموا ان الكيفيات نفس الامزجة وان المزاج اذا كان على
حد ما كان لونا وطعما معينين واذا كان على حد آخر وجب الا كان لونا وطعما آخر وليس ساير
الكيفيات التي تجري مجراها شيئا والمزاج شيئا آخر لكل منهما مزاج يعمل في اللامسة شيئا وفي
الباصرة شيئا آخر والذي يدل على بطلانه ان جميع الامزجة على حدودها الواقعة بين الغايات
ملموسة ولا شيء من الالوان ملموسا فليس شيء من المزاج لونا وايضا فهذه الكيفيات يوجد فيها غالبا
في التضاد والامزجة متوسطة ليست بغاية فهي امور غير الامزجة الباب الثاني في الكيفيات الملموسة
وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة
والثقل والخفة وقد دخل في هذا الباب الخشونة والملاسة والصلابة واللين فلنذكر كلامنا في
هذا الباب وفيه فصول فصـــل في حد الحرارة والبرودة قال الشيخ في الشفاء الحرارة كيفية تفرق
بين المجتمعات وتجمع بين المتشاكلات والبرودة هي التي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات
وذكر في رسالة الحدود في الحرارة انها كيفية فعلية محركة لما هي فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض
ان تجمع المتشابهات وتفرق المختلفات وصدور هذا الجمع والتفريق ليس صدورا اوليا بل ذلك
تابع للخاصية الاولى وهي التحريك الى فوق والتخفيف فهذا الرسم المذكور في الحدود اولى من المذكور
في الشفاء فاذا فعلت الحرارة فعلها الاولى حدث بتحليلها الكثيف اللطيف من الاجزاء تكاثفا

تكن م

تحليلا من باب الكيف اي رقة القوام
وبعاليها التكاثف يعني غلظ القوام و
بتصعيدها م

من باب الوضع اي اجتماعًا للاجزاء الوحدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها وهما بالمه التخلخل يعني
انتفاش الاجزاء بحيث يتخللها جوهر غريب ويعني الفعلية في الحرارة جعل الغير شبيهًا لا بجوهره ما اهم
من الحركة وغيرها لكون قوله فيليه محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على ما زعمه الامام وبالجملة الخاصة
الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد فيترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثار مختلفة من
الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك وتحقيقه ان ما نا رعن الحرارة ان كان بسيطًا استحال اولا الى الكيف
ثم يفضي بذلك الى انقلاب الجوهر كتصيير الماء هواء والهواء نارا وربما تفرق المتشابهات بان يميل الاجزاء
الهوائية من النارية وغيرها مما يخالطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان مركبًا فان لم يستحكم
بسائطه ولا اختلاف في ان لا لطف قبل الصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة وجمعه انضمام كل الى ما يناسبه كلما
بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان استحكم التحام البسائط فان كان اللطيف والكثيف قريبين
من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف
الى الانحدار واذا ان كان الغالب هو اللطيف صعد الكل كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن
غالبًا جدًا حدث تسييل كما في الرصاص وتليين كما في الحديد وان كان غالبًا جدًا كما في الطلق حدث
مجرد سخونة ولا يتجه تليينه الى الاستعانة باعمال آخر وعدم حصول التصعيد والتفريق بناء على العائق لا ينافي
كون خاصيتها التصعيد والتفريق للمختلفات والجمع للمتشابهات فعلى ما ذكرنا اندفع ما قيل اما انها تجمع
المتشاكلات فليس كذلك لانها تفرق الماء بالتصعيد وكذلك ترمد الحطب وتفرقه واما انها تفرق
المختلفات فليس كذلك لانها لا تقوى على تفريق الاجزاء العنصرية التي في الطلق والنورة والحديد والذهب
والحيوان المسمى بالسمندل بل قد يجمع بين المتشاكلات ايضا كما تزيد بياض البيض وصفرتها تلازمًا لا انها تفرق
اما تفريق الماء فليس كذلك بل اذا احالت جزءًا منه هواء وقع الفرق بينه وبين الماء لاختلاف
الطبيعتين ثم يلزم ان يختلط بذلك اجزاء مائية فيصعد مع الهواء بخارًا واما فعلها في الحطب فلان
اجزاءها الارضية متماسكة بالمائية فاذا فرقت بينهما عرض تناثر الاجزاء الارضية الى فيه الرماد واما الطلق
والنورة والحديد فالنار تقدر على تسييلها باعانة الحيل التي يتولاها اصحاب الاكسير وخصوصًا اذا
اعينت بما يزيدها اشتعالا كالكبريت والزرنيخ واما الذهب فالنار انما لا تفرقه لان التلازم بين
بسائطه شديد جدًا فكلما مال شيء منها الى التصعد حبسه المايل الى الانحدار فيحدث من ذلك حركة
دورية ولولا المانع لفرقته النار وعدم الفعل لعائق ليس دليلا على انتفاء الفاعلية واما عقد البيض
فليس جمعًا له بل هو احالة في قوامه ثم ان النار تفرق عن قريب بالتقطير ثم اعلم ان هذا التعريف كذا

نظايرها اعني التي للمحسوسات ليس بجيد فانه غير مركب من المقومات ولا ابعد رسم لانه التعريف باللازم بيّن
من ٩ ينتقل منه الذهن الى ماهية الملزوم وههنا ليس كذلك فانه لو رأينا هذا النار لا ينتقل ذهنه من فهم الحركة الى
فوق والجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات فهو ان الموثر في ذلك هو الحرارة بل الفائدة في
هذه الرسوم لهذه الكيفيات ذكر خواصها وآثارها بحيث يميزها عن غيرها عند العقل بعدما افاد الحس
ما هو الممكن في ذلك وهي حاصلة بذكر هذه اللوازم واعلم ان من القدماء من انكر وجود البرودة وجعلها
عدمًا للحرارة ورد بان الجمود والتكثيف كالسيلان والترقيق فعلان وجوديان مقابلان لهما ولا
يمكن اسناد الفعل الوجودي الى العدم ولا الى الجسمية المشتركة فلا بد من وجود كيفيتين وجوديتين
ليكونا مصدرين لهذه الافعال الاربعة المتقابلة ويمكن ان يأول كلام القدماء بان وجود الحرارة اقوى
من وجود البرودة فوجود البرودة عادم لشدة الوجود ولذلك فعل الحرارة اشبه بالوجودي من فعل
البرودة لان السكون والجمود اشبه بالعدم من الحركة لان الحرارة فلا يكون جوهرا سماويا كالطبيعة
فصل الفايضة من عالم النفوس على الابدان تنفعل افعالا غريبة مخالفة لفعل هذه الحرارات المرضية
في ماهية الحرارة الغريزية واتحادها ربما يتوهم ان اطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفايضة
عن الاجرام الكوكبية وعلى الحار الغريزي الفايض من عالم النفوس وعلى الحرارة الحادثة بالحركة بحسب
اشتراك الاسم وليس كذلك لانه بمفهوم واحد وهو الكيفية المحسوسة التي توجب التلطيف والتصعيد
وان كانت الحرارة مختلفة بالحقيقة والذي يشك فيه اختلاف المفهوم انما هو في اطلاق الحار
على النار وعلى النيرات السماوية وعلى الطبيعة الفاعلة في الابدان وعلى الادوية والاغذية
التي يظهر منها حرارة في بدن الحيوان وهل في كل من الكواكب والدواء صفة مسماة بالكيفية
المحسوسة التي تكون في النار ام ذلك توسع واطلاق الحار على ما سوى الحرارة وان لم يتبين فيه المسمى بالحرارة
فيه تردد والحق انه لو ثبت في ما سوى الحرارة انه يفعلها بالذات فهو حار فان القوى تعرف بافاعيلها
والاثر من جنس المؤثر وان فعلها بالعرض بان يسد المسام ويجمع الحرارة او يمنعها عن التحليل فليس بحار
اختلفوا في ان الحرارة الغريزية التي بها قوام الحيوة في الحيوان والنبات هل هي مخالفة بالنوع للحرارة
الخارجية ام لا قال الشيخ في القانون الحار الخارجي اذا حاول ان يبطل الاعتدال فان الحار الغريزي
اشد الاشياء منعًا ومنازلة حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة
تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وتدفع ضرر البارد الوارد بالمضادة وليست هذه
الخاصية للبرودة فانها انما تنازع وتقاوم الحار الوارد بالمضادة فقط ولا تنازع البارد الوارد

فالحرارة الغريزية هي التي تحتوي الرطوبات الغريزية وان تستولي عليها الحرارات الغريبة فالحرارة الغريزية
التي للقوى كلها والبرودة منافية لها ولذلك يقال حرارة غريزية ولا يقال برودة غريزية وحكى
في جوامع السقلقين المعلم الاول انه قال الحرارة المؤثرة التي بها يتعلق علاقة النفس ليس من جنس الحار
الاسطقسي الناري بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل يوجب مناسبة
لجوهر السماء لا ترتفعت عنه وفرق بين الحار السماوي والحار الاسطقسي واعتبر ذلك بتأثير الشمس
في عين الاعشى دون حر النار فتلك الحرارة منبع الحياة والتي لا تمنع النارية وبسببها صار الروح صالحا
الحيات منبعه من المخ والاعضاء نسبته العقل من القوى النفسانية فالعقل افضل الحرارات
والروح افضل الاجسام وزعم الامام الرازي انها هي النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر
افادت حرارتها المركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر في
الكثرة المفضية الى ابطال القوام والقلة العاجزة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هي
السماوية الحرارة الغريزية وانما تدفع الحار الغريب بحاول التفريق وتلك الحرارة افادة من النضج والطبخ ما لان الحر الغريب
تعسر عنده على الغريبة تفريق تلك الاجزاء فلهذا السبب تدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة
فالتفاوت بين الحرارتين ليس في الماهية بل في الدخول والخروج حتى لو توهمنا الغريبة جزءا والغريزية
خارجة لكانت الغريبة تفعل فعل الغريزية اقول يلزم على ما ذكره ان يكون الشيء عند انكسار
ضعفه يفعل افعالا لا يقوى على شيء منها عند كمال سورته وايضا الفرق حاصل بين عدم انفعال
الشيء عن المفسد المضروبين ان يدفع ضرر الحاصل فالحار الغريزي يدفع عن البدن الحرارة الغريبة
التي وردت البدن وامرضتها زمانا ولا شك ان الحرارة الاسطقسية التي في البدن تشتد
بورود حرارة اخرى غريبة كمن يحترق بدنه بالنار او يسخن بالاهوية الحارة او بالحميات فالتي تقاوم
هذه الاشياء المقوية لهذه الحرارة وتدفعها عن البدن وتعالجه وتعيده الى الصحة والسلامة بعد
اشرافه على الافتراق والفساد ما هي الا هذه لا فاعيل تصدر عن النارية التي هي مكسورة مقهورة في
تقدير وجودها وعدم انخلاعها كسائر الصور الاسطقسية كما هو المذهب المنصور امر صادر
لا عن شيء او عن البرودة فانه لا فعل لها الا القعود والسكون او عن النفس والنفس لا تفعل الا بواسطة
القوى والكيفيات فما ابعد عن الحق قول من نسب التنمية والتغذية والتوليد في كل منها
من الترتيب والتشبيه والتعديلات الى حرارة شانها الاحراق والتفريق وايضا الحار
الاسطقسي كابن في الاسطقسات بطبايعها متداعية الى الانفكاك مجبورة على الالتيام فالذي

يجبرها على الالتيام ويحفظها عن التفرق هو الحار الغريزي باستخدام النفس والطبيعة اياه اذ قد ثبت
في موضعه ان هذه الافاعيل الطبيعية لا تتم الا بشيء من هذه الكيفيات الاربع سيما الحرارة
ومن نظر حق النظر يعلم ان نسبة الحرارة الى الطبيعة كنسبة الميل الى القوى المحركة وكان طبيعة
النار حارة الجوهر وكان معبد الوجود وجودي الجوهر فكذلك مبدا الحرارة الغريزية نفسا كان
او طبيعة فلكية او عنصرية يجب ان يكون حارا للذات بذاته لا بحرارة زايدة بل فيه حرارة بذاته
حرارة وحارة الا ان تلك الحرارة نوع اخر اعلى واشرف من هذه الحرارات وذاته بالحقيقة نار
اخرى اجل من هذه النيرانات وهي محيطة بهذه لا احاطة وضعية فقط كاحاطة السماء
بكرة الاثير بل احاطة قهرية عليه غير محسوسة بهذه الحواس فالطبيعة والنفس عندنا حارتان
غريزيتان ولهما طبقات كثيرة الروح التي هي مطية النفس في هذا العالم جوهر ناري غير مركب من العناصر
كما زعمه الجمهور بل هي من جنس الاجرام السماوية غير قابلة للموت والبرد لكونها حية بالذات فهي
قد تعدم ولا توجد لانها تموت وفرق بين الفساد والعدم كما ان فرق بين الوجود والتكون
وهذه المباحث بعيدة عن اذهان اكثر المشتغلين بالفكر فضلا عن الغافلين **فصل**
في ماهية الرطوبة واليبوسة واشهر ما ورد في كلام بعض المتقدمين ان رطوبة الجسم كونه بحيث يلتصق
بما يلاقيه ورده الشيخ في الشفاء بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان اشد الاجسام
التصاقا اشدها رطوبة وليس كذلك والا لكان العسل ارطب من الماء فالمعتبر في الرطوبة
سهولة القبول للتشكل وتركه فهي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب
وسهل الترك له واليبوسة هي التي يعسر بها قبول الشكل الغريب وتركه وقال الامام الرازي
بان المعتبر في الرطوبة سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد
الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نم ان العسل اشد التصاقا من الماء
ان عنيت به سهولة الالتصاق اذ لا شك ان الشيء كلما كان ارطب كان اسهل التصاقا بالغير
وليس العسل اسهل التصاقا بالغير من الماء وان عنيت بشدة الالتصاق اوكثرة دوام الالتصاق
فنحن لا نفسر الرطوبة بدوام الالتصاق حتى يلزمنا ان يكون الادوم التصاقا ارطب وايضا ليست
الرطوبة نفس الالتصاق حتى يكون الادوم ارطب بل الالتصاق عرض من باب الاضافة والرطوبة
من باب الكيف بل هي ما به يستعد الجسم للالتصاق ويلزمها الاعداد لسهولة الانفصال المنافي
لصعوبة الانفصال اقول اعتراض الشيخ ليس على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال

كما يدل عليه ظاهر كلامه ولهذا يوجد هذا التفسير في بعض كتبه بل بناه على انه لا فرق في كلامه بذكر
السهولة في جانب الالتصاق ولا بذكر الانفصال اصلا على ان ما ذكره من استلزام سهولة الالتصاق
سهولة الانفصال محل منع وقد اورد على اعتبار سهولة الالتصاق انه يوجب ان يكون اليابس الذي في
حد الكمال كالعظام المحترق رطبا لكونه كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لفرط مخالطة الاجزاء الهوائية
وهذا انما يتم على راي من يقول برطوبة الهواء بمعنى سهولة الالتصاق اعني البلة لولا مانع فرط اللطافة
لا على راي من لا يقول بها واعترض على التعريف بسهولة الاشكال بوجوه منها ان النار ارق العناصر
والطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان يكون ارطبها وبطلانه ظاهر واجيب بانا لا نم سهولة
قبول الاشكال الغريبة في النار الصرفة وانما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة بالهواء
فان قيل اذا اوقد التنور شهرا او شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة او غالبة مع ان
سهولة قبول الاشكال بحالها قلنا لو اوقد الف سنة لم داخله الهواء بحالها ومنها انه
مقتضى هذا التعريف كان الهواء رطبا لكنهم اتفقوا على ان خلط الرطب باليابس يمنعه من التشتت كما
عن التشتت وخلط الهواء بالتراب ليس كذلك فليس رطبا هذا خلف والجواب ان ذلك انما هو في
الرطب بمعنى البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع ومنها انه يوجب ان يكون المتبري كون الجسم
يابسا صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بين اليبوسة والصلابة ويلزم كون النار صلبة لكونها
يابسة والجواب ان كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون الشي بها قوام غير سيال والصلابة بخلافه
فهما متغايران والرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار لا ايضا يشبه ان يكون مرجع قبول الغمز ولا قبوله
الى الرطوبة واليبوسة والحق ان تعريف الرطوبة بكيفية تقتضي سهولة اللصوق وتركه اولى واما
اليبوسة فربما يتوهم في تعريفه ان من الاجسام ما يفترق اجزاوه ويتفرك بسهولة اما لضعف
تماسك الاجزاء بعضها ببعض واما للتركيب من اجزاء صغار مع صلابة كل منها فالاول هو اليابس
والثاني هو الهش فاليبوسة كيفية تقتضي كون الجسم بحيث يعسر الافتراق عن الاجتماع فظهر الفرق بينها
وبين الهشاشة كما بينها وبين الصلابة واما بيان انهما فاعلم انا قد اشرنا الى ان تعبير الرطوبة
بالكيفية التي معها يكون الجسم سهل الالتصاق والترك اولى فاذا كانت كذلك فهي لا محالة صفة
وجودية وهي من المحسوسات لا محالة وكذلك اليبوسة لما مر واما اذا قلنا هي التي لاجلها يسهل
قبول الاشكال فهو كلام مجازي اريد به ظاهره فان السهل الصعب من باب الصلابة والرطوبة
واليبوسة ليستا بل التحقيق فيه ان الرطب هو الذي لا مانع له طبعا عن قبول الاشكال الغريبة

اللين

وهي

وهي دفعها واليابس هو الذي في طباعه مانع يمنع من ذلك مع امكانه فعلى هذا يشبه ان يكون
التقابل بينهما بالعدم والملكة فلم يكن الرطوبة وجودية ولا ايضا محسوسة بالذات بل كان الاحساس
بها عبارة عن عدم الاحساس بمانع عن التشكل والذي يوكد ما ادعيناه انها سواء فسرت
بالقابلية او بعلة القابلية وسواء كانت القابلية صفة عدمية او وجودية فهي لا تلزم
ان لا يكون صفة زايدة على الجسم اما على تقدير كونها قابلية والقابلية عدمية فظ واما على تقدير
كونها قابلية والقابلية وجودية فلان هذه القابلية حاصلة للجسم لذاته مع ساير القابليات
لان شان الجسم قبول التشكلات ولذلك فان هذا القبول حاصل لليابس ايضا واما على تقدير
كونها علة للقابلية والقابلية وجودية فلانه لما كانت قابلية الجسم للاشكال لحكاها ثابتا
له لذاته استحال ان يستدعي علة زايدة واما على تقدير كونها علة للقابلية وهي عدمية فعدم
الحاجة اليه اظهر فثبت ان الرطوبة بهذا التفسير ليست وجودية فلا شبهة انها غير محسوسة
ولهذا لا يقع الاحساس بالهواء عند كونها معتدلا لا حر فيه ولا برد ولا حركة ولو كانت رطوبتها
وجودية كان الاحساس بها دايما فلم يقع شك في كون هذا الفضا خلا صرفا واعلم ان الشيخ قال
في فصل الاسطقسات ان الرطوبة غير محسوسة وذكر في كتاب النفس انها محسوسة فالتوفيق
العلماء لعله اراد بالغير المحسوسة هي التي بمعنى سهولة قبول الاشكال وبالمحسوسة هي التي
بمعنى سهولة الالتصاق اعني البلة وهذا حسن والله اعلم بالصواب فصل في اللطافة
والكثافة واللزوجة والهشاشة والبلة والجفاف اللطافة قد يطلق على رقة القوام كما في الماء و
الهواء وعلى سهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وللغلظ معنيان مقابلان لهما فالاول
طبيعيات الشفاء يشبه ان يكون التخلخل مشابها للطف بالمعنى الاول مع زيادة معنى فانه يفيد
الرقة مع كبر في الحجم والرقة ايضا يستلزمه لان التخلخل يدل على الكبر بالنقص وهي بالالتزام
ويقال التخلخل ويراد به تباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يشغلها ما هو الطف منها
وهذا المعنى غير مستعمل به ههنا ثم قال لكن اللطيف والتخلخل بالمعنى الاول غيرنا في العقل
ولا انفعال الا بالعرض وقال في قاطيغورياس يقال التخلخل للانتفاش كالصوف المنفوش
ويقال ايضا اذا صار الجسم الى قوام اقبل للتقطيع والتشكل من انفعال يقع فيه ويقال التخلخل للمادة
حجما اكبر فالاول من الوضع والثاني من الكيف والثالث من الاضافة في الكم او كم ذو اضافة
وللكثافة معان مقابلة لها واعترض عليه بان اللطيف والتخلخل بالمعنى الاول هنا اجو

٣٣ بعينه الرقة المفسرة هنا بسهولة قبول التقطيع والتشكل وقد حكم هناك بان عين ما هو في الفعل والانفعال لا الا العرض مع ان الذي هو هي الرطوبة فلو خروج الرطوبة من الكيفيات الثانية منها مع ان اثبات ذلك مطلوب في ذلك الفصل من الطبيعي والاولى ان يقال السهولة قبول الاشكال هي الرقة واللطافة فاما سهولة الالتصاق بالغير والانفصال هي الرطوبة الثانية في الفعل والانفعال والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الاشكال واما اللزوجة فكيفية مزاجية يسطح المعنى لان اللزج ما يسهل تشكيله باي شكل اريد ولكن تفريقه بل يمتد متصلا فهو مؤلف من رطب ويابس شديد الالتحام والهش ما يخالفه فهو ما يصعب تشكيله ويسهل تفريقه لغلبة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج واما البلة فاعلم ان هنا رطبا ومبلا ومنقعا فالرطب هو الذي صورته النوعية تقتضي الرطوبة بمعنى قبول الالتصاق والانفصال والمبتل ما يعرضه الرطوبة عن غيره رطب فان نفذت الرطوبة في باطنه فهو المنتقع والجفاف مقابل البلة فصل في الثقيل والخفيف وفيه مباحث اولها ان الشيخ قال في الحد والاعتماد والميل كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة فدل على ان المدافعة لا نفسها وهي غير الحركة كما في الثقيل المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء فانه يحس منهما الميل الهابط والصاعد وغير الطبيعة لانها قد يكون نفسانية وقسرية عند كون الجسم في حيزه الطبيعي ولان المدافعة يشتد ويضعف والطبيعة بحالها وثانيها ان من اثبت للميل امرا غير المدافعة ان يقول الحلقة التي يجذبها الجاذبان المتساويان حتى وقفت في الوسط لا شك ان كلا منهما اثر فيها فعلا ممنوعا عن تحريكها الى جانبه فهنا غير المدافعة لعدم حصولها وليس ذلك نفس الطبيعة لان فعلها الى جانب العلو والسفل وفعلهما اليهما فالى جانبين عين ما مثبتان لهذه المدافعة مبدا غير الطبيعة وغير القوة النفسانية وثالثها ان الخفة والثقل قد عرفهما الشيخ في الحدود بقوله الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع وليس المراد من الوسط نفس المركز بل موضع ينطبق مركز الثقيل او مركز ثقله على مركز العالم عند كونه في ذلك الموضع ومركز الثقل عبارة عن نقطة يتعادل ما على جوانبها ثقلا بمعنى ان ثقل كل جانب يساوي ثقل ما بازائه قوله بالطبع ليس مكررا كما زعمه بعض ولا صفة للمركز احترازا عن مركز الكرة الخارجة المركز لان الثقيل لا يتحرك اليها بل الى ما هو المركز بالطبع وهو مركز العالم لا قوله الفاعل كما زعمه الرازي بل صفة للحركة احترازا عن الحركة القسرية على ما هو التحقيق من ان فاعلها هي الطبيعة ايضا المستورة ليخرج عن الثقيل والخفيف المتحرك الى الوسط بالقسر وعن الخفيف الثقيل الذي الى الفوق

قوله

ثم ان قوله طبيعية يدل على ان الميل غير الطبيعة سواء كان نفس المدافعة او مبدأ المدافعة ورابعها اقسام الميل طبيعي وقسري ونفساني والطبيعي لا يكون الا الى جهة من الجهات والجهة الحقيقية اثنان فالميل الطبيعي اثنان الثقل وهو الميل النازل والخفة وهو الميل الهابط والقسري على خلاف الطبيعي واما النفساني فقد يكون مستديرا وقد يكون مستقيما وقد يختلف باختلاف الارادات وخامسها ان الميل الطبيعي لا يوجد في الاجسام عند ما يكون في احيازها الطبيعية قال الامام الرازي هذا مما اتفق عليه الشيخ في كتاب السماء والعالم من الشفاء من غير حجة اقامها عليه فضلا عن البرهان اقول هذا في الوضوح بمنزلة لا يحتاج الى البرهان بعد تصور الميل ومبدأه ولازم عند عدم المانع وسابعها ان الميل قد يراد به نفس المدافعة وقد يراد به السبب القريب لها وهو المنبعث من الطبيعة عند حاجتها الى حين خروجها عن الوضع الطبيعي او النفس عند الارادة باستخدام الطبيعة وكما ان من الممتنع وجود حركتين مختلفتين الجهة من الجسم بالذات لان الحركة الواحدة يقتضي قربا الى موضع ما ويلزمه البعد عن خلاف جهته فلو وجدت حركتان كذلك يلزم الجسم الواحد التوجه وعدمه الى كل من المقصدين فكذلك من الممتنع ان يوجد ميلان يختلفان بالفعل في جسم واحد سواء كان الميل نفس المدافعة او سببها القريب منها فعلى ما ذكرنا اندفع التناقض الذي اورده الامام الرازي على كلامي الشيخ في موضعين من الشفاء احدهما قال في الفصل الذي يبين فيه ان بين كل حركتين سكونا بالفعل ولا تصغ الى قول من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون في شيء بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل عنها ولا تظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى اسفل البتة بل فيه مبدأ من شأنه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق والثاني ما قال في الفصل الذي يتكلم فيه في الحركة القسرية السبب في الحركة القسرية قوة يستفيدها المتحرك من المحرك يثبت فيه مدة الى ان يبطلها مصاكات كانت تتصل عليه مما يماسه ويخرق فكلما ضعفت بذلك قوي عليه الميل الطبيعي فقوله قوي عليه الميل الطبيعي يشعر بوجود الميل الطبيعي مع الميل القسري ولكن المراد منه مبدأ المدافعة او في انها بمعنى الامكان الاستعدادي المقابل للفعل واما الحلقة المذكورة مع انها المجذوبة الى جهتين فنحكم بوجود استعداد بعيد للمدافعتين لا وجودهما ولا وجود مبدأيهما القريبين وسابعها ان الميل كما يكون الى الجهات المكانية كذلك يكون الى المقاصد الكيفية والكمية والوضعية بل الجوهرية كما مضى في مباحث الحركة بل الميل لما كان هو السبب القريب للحركة ينقسم الى انقسامها فمنه ما يحدث فيه من طباع المتحرك فتنقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات الى التزيد في الكم والى الاستحالة في الكيف كميل الحب من الحموضة

بل من الحرارة الى الحلاوة ومن الحمرة الى الصفرة وميل الحيوان عند اندفاعه الارادى الى جهة ومنه ما يحدث
من تاثير قاسر خارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله عن القوس والكل عندنا بسبب الطبيعة سواء كانت
مستقلة او مقهورة النفس او مقسورة بامر خارج لكن المحسوس من هذه الاقسام ليس الا الميل القسرى
والمحصى يختلف الاجسام فى قبول الباقى بحسب امور ذاتية او عرضية فالاختلاف الذاتى هو ما
يحسب قوة الميل الطباعى وضعفها فالاقوى بحسب الطبع اكثر تعصيا فى الامتناع عن قبول الميل القسرى
والاضعف اقل امتناعا اما العدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او العدم تمكنه من دفع المانع كما
او لتحلله الذى لاجله تخلخل قابله الموانع بسهولة كالريشة والحجر ونحو ذلك وتامتها انه كما يجوز اجتماع حركتين
متخالفتين الجهة فى جسم واحد احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في سفينة متحركة
تحركه بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل احدهما بالذات والاخر بالعرض
كحجر على انسان فانه يحس ثقله وهو ميل بالذات ويخرق الهواء معه وهو ميل بالعرض الذى للانسان
بالذات لكن لا يجوز اجتماع ميلين متخالفين احدهما بالطبع والاخر بالقسر كما لا يجوز اجتماع حركتين
مختلفتين كذلك ثم الميل يشتد ويضعف اما الطبيعى فبحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة فى الكم
اشد ميلا من الاصغر وفى الكيف كالكاثف والمتخلخل فالاكثف اشد ميلا للهبوط من الالطف وبالعكس
للصعود وفى الوضع كانفتاح الاجزاء وانضمامها وقد يختلف ايضا باسباب خارجة من رقة قوام
المسافة وغلظه واما القسرى فبحسب ما اشرنا اليه اذا تقرر ذلك فاعلم انه اذا طرا على جسم ذى ميل
طبيعى بالفعل ميل قسرى يتقاوم السببان اعنى القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة
مقهورة حدث ميل قسرى وبطل الطبيعى ثم اخذ الموانع الخارجية مع الطبيعة فى افنائه قليلا قليلا
فياخذ الميل القسرى فى الانتقاص وقوة الطبيعة فى الازدياد الى ان يبطل الطبيعى الباقى من الميل
القسرى فيقع الجسم عديم الميل ثم تحدث الطبيعة ميلها شيئا فشيئا والضعف الباقى فيها ويشتد
بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسرى قريبا من الامتزاج الحادث من الكيفيات
المتضادة انتهى وقد مثل الشيخ حال الميلين الطبيعى والقسرى كما يشاهد فى الحجر المرمى صاعدا ثم صعوده
وهبوطه وكيفية التقاوم بينهما بحال الماء فى حدوث الحرارة الغريبة فيه من تاثير غيره حيث يبطل بها
البرودة المنبعثة فيه من تاثيره حيث يبطل بها البرودة المنبعثة عن طباعه الى ان تزول تلك الحرارة
باسباب خارجة شيئا فشيئا معودا انبعاث البرودة من طباعه فانه لا يجتمع فى الماء حرارة وبرودة ولكن
ابدا يكيفه بكيفية واحدة متوسطة بين غاية الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اسيل الى هذه

والقسرى منه والعضد
والاختلاف العرضى
يعنى
فالاكبر
بلغ
فشيئا

يرجع حرارة

فيصير حرارة وتارة اسيل الى تلك فتصير برودة وتارة متوسط بينهما فلا يسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل
الحرارة العارضة والطبيعة مع ما يعاونها من الامور الخارجة كالهواء المبرد الحاوى له ولذلك الماء كذلك
لا يجتمع فى جسم ميلان بل يكون ذا ميل واحد شديد او ضعيف قسرى او طبيعى وعند تقاوم الميل القسرى
والطبيعة كانه يعدم الميل بالكلية لكن الفرق بين الميلين الطبيعى والقسرى للحجر وبين البرودة الذاتية
والحرارة القسرية للماء ان خلو الجسم من الميل ممكن كما فى كونه عند حيزه الطبيعى وكما فى حالة سكونه بين المركبين
الصاعدة القسرية والهابطة الطبيعية وكما فى الحلقة التى يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ولكن خلو
الماء عن مرتبة من الحرارة والبرودة غير ممكن لان بعض الاضداد يجوز خلو الموضوع القابل عنهما
وبعضها لا يجوز خلوه عنهما وتاسعها انه هل يجوز اجتماع الميلين الى جهة واحدة احدهما طبيعى والاخر
غريب اما الجسم الابداعى الذى وجد على كماله الاخير من غير عائق عن ميلها الطباعى كالافلاك فى حركاتها
الوضعية وكالعناصر الكلية فى حركاتها لو فرض فى العالم خلاء ومنع عن اجزائها كان ذلك
ممتنعا لان قاعدة الامكان الاشرف دلت على انها فى اقصى الممكن من قوتها الطبيعية فيوصلها
الى الغاية فلا يمكن الزيادة عليها من خارج واما فى غيرها حيث يكون الجسم معارضا بالمدافعة
مثل الحجر الهاوى فان الهواء يعاوقه فى سبيله فلا يبعد ان يحصل معه معاون من ميل خارج يوجب
سرعة حركته وعاشرها ان المعتزلة من المتكلمين يسمون الميل اعتمادا ويقسمون الاعتماد الى
لازم كاعتماد الثقيل الى السفل والخفيف الى فوق وغير الطبيعى مجتلبا ومنهم من جعل الاعتماد فى الجسم
واحدا لكنه يسمى باسماء مختلفة بحسب الاعتبار فيسمى اعتمادا واحدا بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو
خفة وان لم يكن له بالنسبة الى سائر الجهات اسم مخصوص وذهب بعض آخر الى انها متعددة
متضادة لا يقوم بجسم واحد اعتمادان بالنسبة الى جهتين ومنهم كالجبائى على ان الاعتماد
لازم ما كان او مجتلبا غير باق وقال ابو هاشم بل اللازم باق بحكم الشاهد كما فى الالوان
والطعوم وقال الجبائى ان الاعتماد لا يولد الحركة ولا سكونا وانما المولد لهما فان من فتح بابا او رمى
حجرا لم يتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر فالحركة فى المفتاح والحجر تولد الحركة وتولد سكونه
فى المقصد وابو هاشم على ان المولد للحركة والسكون هو الاعتماد واستدل ايضا بان حركة الرامى
متاخرة عن حركة الحجر المرمى لانه ما لم يندفع الحجر من حيزه امتنع انتقال اليد الى حيزه لاستحالة التداخل
بين الجسمين وهو ضعيف لانه ان اريد التاخر بالزمان فاستحالة التداخل لا يوجب ذلك لجواز
ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذلك فى زمان واحد كما فى اجزاء الحلقة التى تدور على نفسها بل
الامر كذلك والا لزم الانفصال وان اريد بالذات فالامر بالعكس اذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر

الحركة

ولهذا يصح ان يقال تحركنا اليد فتحرك الحجر دون العكس فالاقرب لمن قال بالتوليد ان المولد للحركة والسكون قد يكون الاعتماد فانه يولد اشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليد الحركة لانه السبب القريب لها وبعضها بشرط كتوليده اوضاعا مختلفة للجسم بشرط آخر حركات وكتوليده عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليده للالم بشرط توليده تفرق الاتصال والاصوات بشرط توليده المصاكة هذا تقرير مذهبهم في الميل واما على قواعد الحكماء فقد علمت ان الميل غير باق في المواضع التي ذكرناها وانه مما يشتد ويضعف والشدة والضعف يوجبان تبدل الشيء لذاته فالميل غير ضروري البقاء في كل نحوه انما الباقي في كل جسم نحو هو الطبيعة الجوهرية المقومة له واما الذي استدل به بعض الحكماء على بقاء الميل في حال الوصول الى الحد من انه علة للايصال لان الحركة والمدافع الى والمدافع هو بعينه الموصل اليه ويمتنع انفكاك المعلول عن علته فذلك صحيح يقتضي وجود الميل آن الوصول ولا يقتضي بقاءه كما لا يقتضي بقاء الحركة بل استحالتها لان المستدعي للميل والحركة هو خروج الجسم عما هو الطبيعي كان او قسرا او ارادة وهو غير باق في زمان الوصول الى الحد فلا يكون الميل الحادث به لاستلزامه تحصيل الحاصل نعاود عنه هذا ان الميل هيئة قارة وان وقع في بعض افرادها تدريج وليس كالحركة التي لا يعقل الاتدريجا المتى كالاين والكم وغيرهما وذلك لان الميل لا بد من وجوده عند الوصول الى حدود مطلوب غير منقسم كان موجودا في آن وان استمر قبله او بعده ايضا فان غيرها ان لا تفاعل بين الثقل والخفة اذ الثقل يوجب حركة الجسم الى جانب المركز والخفة الى جانب المحيط فكل منهما يوجب تباعد حيزيه عن جسم الآخر فالوصفان الموجبان تباعد الجسمين الى غاية التباعد يستحيل ان يجتمعا على انفعال وقد علمت ان السكون الذي بين حركتي الثقيل الصاعد والهابط قد انما حصل من تعادل بين الطبيعة والميل القسري الصاعد لا بين الميلين لعدم اجتماعهما بل لعلهما اتفقا جميعا في ذلك الزمان الا في الطرفين ففي آن اوله كان آخر زمان الميل القسري وقد قاومته الطبيعة حتى ازالته وفي آن آخره كان اول زمان الميل الطبيعي وقد احدثته الطبيعة بعد فراغها عن آثار الميل القسري فصل فيما يظن دخوله في الكيفيات اللمسية وليس منها من ذلك الخشونة اختلاف الاجزاء والملاسة استواؤها وهما من باب الوضع على ان الخشونة ليس مجرد الوضع ايضا بل لامر آخر من صلابة او لين او حرارة او برودة او غيرهما فليسا من هذا الباب اما اللين فله صفتان الانفعال والحاصل منه وهو من باب الحركة مع تغير في سطحيهما وهو من باب الكيفيات المختصة بالكميات وليس اللين نفسها من الصفتين لانه موجود مع عدمها ولان اللين غير محسوس بالبصر بما محسوسان به فاللين عبارة عن استعداد نحو

هو الحركة وقد يكون م

جسم م

غير منقسمة في الحدوث والموجود في حده م

شواغل م
والصلابة واللين فانما يقع الاشتباه في مثل هذه الامور لعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فالخشونة اختلاف الاجزاء والملاسة

الانفعال وكذا الصلابة فيه امور بعضها عدمي وهو عدم الانفعال وبعضها وجودي فيه المقاومة الحسية ومنه بقاء الشكل وليست الصلابة شيئا منها اما العدم فظاهر واما الشكل فقد علمت واما المقاومة فلو كانت صلابة كان الهواء الذي في الزق المنفوخ صلبا وكذا الرياح الهابة بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال والاستعداد واللااستعداد ليسا مما يدرك بالحس فضلا عن اللمس فالصلابة واللين من باب الكيفيات الاستعدادية واما سائر الكيفيات الحاصلة بالامتزاج بين اوائل الملموسات اعني الاربع الفعليتين والانفعاليتين فللائق بذكرها موضع آخر حين النشغل بذكر مباحث الاجسام الطبيعية واما الكيفيات الذوقية فكان ناسب ان يورد في هذا المقام لكون الذوق نوعا من اللمس لكن اخرناها لكون البحث عنها مختصرا اخا ولنا اردنا في الكيفيات المبصرة بهذا الموضع استمدادا من فاعل الخير والجود واستجلابا لانا ضاء لعلم وكمال الوجود الباب الثالث في الكيفيات المبصرة وفيه فصول فصل في اثبات الالوان ذهب بعض الناس الى ان لا حقيقة للون اصلا بل جميع الالوان من باب الخيالات كما في قوس قزح والهالة وغيرهما فان البياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا الكثرة السطوح المنعكس عنها النور بعضها الى بعض كما في الثلج فانه لا سبب هناك الا مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمدية وكثرة انعكاساته وكما في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الشفاف واما السواد فمن عدم غور الضوء في الجسم لكثافته وانسلاخ اجزائه والحاصل ان البياض هو راجع الى النور والسواد الى الظلمة وباقي الالوان متخيلة من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء وربما يسند السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلا يكل نفوذ الضوء الى السطوح ولاجل هذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات محققة لا متخيلة وان كانت متخيلة في بعض الاحيان ايضا وظهورها في الصور المذكورة بتلك الاسباب لا ينافي تحققها وحدوثها باسباب اخرى التي هي باستحالات المواد واعلم ان الشيخ ذكر في فصل توابع المزاج من ثانية الفن الرابع من الطبيعيات انه لم يعلم انه هل يحصل البياض بغير هذا الطريق المذكور ام لا ولكن في المقالة الثالثة من علم النفس قد قطع بوجود ذلك فقال انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون ولكنا ندعي ان البياض قد يحصل لا وهناك بل الحزجا الهواء عنه ولهذا صار اثقل وثانيهما كما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يصل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في

يحدث من غير هذا الوجه بوجوه احدها كما في البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم تحدث فيه

نصفيه ثم غلظ الماء ان فيعقد في المحل الشفاف من الرواسخ ويصير في غاية البياض كاللبن الرائب
ثم يحب بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانه شفاف متفرق قد دخل فيه الهواء والا لم يجب بعد الابيضاض
وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار لا بالتحرق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر
اختلاف طرق الانجاه من البياض الى السواد حيث يكون تارة من البياض الى الغبرة ثم العودية ثم السواد
وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد يدل على اختلاف ما يتركب
عنه الالوان اذ لو لم يكن كذلك لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد ولم يكن الاختلاف
الا بالشدة والضعف فيما وراءهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحوهما من الالوان اذ لو لم اختلاط يكن
الا الاختلاط المشف بغيره لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر بغيرهما الا البياض لان السواد
لا ينعكس حكم الجزم بهذا الحيض بما افاده في الشفاء ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف
الالوان ليس لا يجب ان يكون هو التركيب بين السواد والبياض قوي من دلالتهما على ان سبب البياض
لا يجب ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في كل منهما موضع نظر لجواز ان يقع تركيب
السواد والبياض على انحاء مختلفة وان يقع انعكاس السواد عند الامتزاج لا عند الانفراد والعجب
ان صاحب كتاب المواقف فهم عن سوء فهمه او سوء ظنه بنقل الشيخ عن بعض علماء الشفاء حيث
يقول في بيان سبب البياض في المذكورة في الصور ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب
لظهور لون ابيض ولرؤيته لون البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبه الى السفسطة حاشا
عن ذلك ومنهم من نفى البياض واثبت السواد متمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وتوهم بان قطعه
للاسود انه غير قابل للبياض ان عنوا به على سبيل الاستحالة فغير صادق اذ كثيرا ما الشيب بعد الشباب
وان عنوا به على سبيل الانصباغ فسببه ان الصبغ الاسود لما فيه من قوة قابضة فيجاوز الطي
غيرنا قدة من اصحاب الاكسير انهم يبيضون نحاسا كثيرا برصاص مكلس وزنبيخ مصعد وذلك للتحليل
ما قالوه وربما تمسكوا بان مادة البياض تقبل الالوان ومادة السواد لا تقبلها فدل على ان مادة
البياض عارية عن اللون ودفع بانه يجوز ان يكون الحقيقي معارفا والتخلل لان ما لزوال السبب الاول
ولزوم سبب ثان في اول لا شبهة في ان القابل ما دام متصفا بلون لا يمكن اتصافه بلون آخر
فمادة البياض ما دام بياضه لا يمكن ان يتصف بلون آخر وكذا في السواد وسائر الالوان بلا فرق فان
فرق بان انسلاخ السواد عن محله غير ممكن كان مرجعا الى الوجه الاول وانسلاخ الشيء وعدم انسلاخه
من اضعف الدلائل على العدم والوجود ثم رب موجود ينسلخ ورب عدمي لا ينسلخ كالعمى

والبصر

والبصر حيث ينسلخ الوجودي ولا ينسلخ العدمي وربما احتج بان محل البياض يقبل جميع الالوان وكلما
يقبل الشيء يجب ان يكون عاريا عنه فمحل البياض يجب ان يعرى عن الالوان كلها والجواب ان الصغرى
كاذبة لانه لا يقبل ما سوى اللون الابيض الذي فيه فلا يلزم الاعراض عن غيره لا البياض وان اريد
بالقبول الامكان الجامع للفعلية منعنا الكبرى وهو ظاهر وربما قيل لو كان القابل للشيء واجب
الانخلاع عنه لكان ممتنع الاتصاف به واللازم ظاهر البطلان ورد وهو منع بان القضية مشروطة
فلا يلزم الا امتناع الاتصاف ما دام قابلا وذلك حق ثم اعلم ان كل ما يحدث من الالوان بسبب
طبخ صناعي او نضج طبيعي وبالجملة باستحالة المادة فهو لون طبيعي وكل ما يحدث دفعة في محل وان كان
بتدريج لكن مكانية فهو لون غير طبيعي كالالوان القزحية والزجاجية والوان المسحوقات المشفة
وكالجمد المكسور باجزاء صغيرة وكلا القسمين موجودان لكن احدهما مادي حاصل بانفعال
المادة والآخر من شعاعات النور الحاصل لاختلاف ظهوره على الابصار حسب اختلاف المظاهر
ثم ان القائلين بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان
والبواقي بالتركيب وذكروا في بيانه وجوها ضعيفة ومنهم من ذهب الى ان اصول الالوان
هي السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى
ان المشاهدة انما يفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لا
يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا. فصل في النور المحسوس واعلم ان
النور لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة ان اريد به الظاهر بذاته والمظهر لغيره فهو مساوق
للوجود بل نفسه فيكون حقيقة بسيطة كالوجود منقسما بانقسامه فمنه نور واجب لذاته
قاهر على ما سواه وفيه انوار عقلية ونفسية وحسية والواجب نور الانوار غير متناه في الشدة وما سواه انوار متناهية
الشدة ينبغي ان فوقها ما هو اشد منها وان كان بعضها كالانوار العقلية لا يقف الا اها
عند حد والكل من لمعات نوره حتى الاجسام الكثيفة فانها ايضا من حيث الوجود لا تخلو عن
نور لكنه مشوب بظلمات الاعدام والامكانات كما بيناه في شرح الحكمة الاشراق وان اريد
به هذا الذي يظهر به الاجسام على الابصار فاختلفوا في حقيقته فمنهم من زعم انه عرض من الكيفيات
المحسوسة ومنهم من زعم انه جوهر جسماني لكن ينبغي على من يجعله عرضا ان يعلم انه ليس من الاعراض
التي تحصل بانفعال المادة وبالاستحالة لانه يقع دفعة من المبدأ الفياض في محل قابل اياه بانعكاس
نورا ما بذاته وكذا ينبغي على من زعم انه جسم ان يعلم انه ليس من الاجسام المادية المشتملة

٢٧ على قوة استعدادية تنفعل بها عن تأثير فاعل غريب فهو على تقدير حجيته يكون خارجاً عن الكيفيات
الانفعالية كالرطوبة واليبوسة والثقل والخفة واللين والصلابة وامثالها وكذا عن الكيفيات
الفعلية المقتضية لتلك الانفعالات كالحرارة الموجبة للحركة الى فوق وللتفريق والجمع وما شابهها
وكالبرودة الموجبة للثقل والتكاثف والجمود واما المانع لا يلزم ان يكون من الاجسام الكائنة
دفعة بلا استحالة وانتقال لكن الراسخين انه جسم اشتهر منهم ان النور اجسام صغار تنفصل
عن المضيء وتتصل بالمستضيء وذلك ممتنع لان اكثر النيرات المضيئة اجرام كوكبية دائمة الانارة
لا ينفصل اجزاؤها عنها دائماً والا لحقها الذبول والانتقاص بحيث يتواضعها عن تمام نمائها
او معدا واجزاؤها او كونها دائمة التحليل مع ايراد البدل عن ما يتحلل عن جرمها فتكون اجسامها
اجساماً مستحيلة غذائية كائنة فاسدة وذلك ممتنع في الكوكبيات وماالذي ذكره كتب الفن لابطال
مذهب القائلين بكون الانوار المبصرة اجساماً فوجوه الاول انه لو كان النور جسماً لتحرك كالكائن بحركة
طبيعية والحركة الطبيعية الى جهة واحدة دون سائر الجهات لكن النور يقع على الجرم من كل جهة كان له
والثاني ان النور اذا دخل من الكوة ثم سددناها دفعة فتلك الاجزاء النورانية اما ان تبقى او لا
تبقى فان بقيت فهل بقيت في البيت ويخرج فان قيل انها خرجت من الكوة قبل انسدادها فليس يخرج
لان السد كانت سبب انقطاعها فلا بد ان يكون سابقاً عليه بالذات وبالزمان وان بقيت
في البيت فيلزم ان يكون البيت مستنيراً كما كان قبل السد وليس كذلك وان لم تبق فيلزم ان يكون
تخلل جسم بين جسمين يوجب انعدام احدهما وهو معلوم الفساد والثالث ان كونها انوارا اما ان يكون
هو عين كونها اجساماً واما ان يكون مغايراً لها والاول باطل لان المفهوم من النورية مغاير للمفهوم
من الجسمية ولذلك نعقل جسم مظلم ولا نعقل نور مظلم واما ان قيل انها اجسام حاملة لتلك الكيفية
تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء فهذا ايضا باطل لان الاجسام اما محسوسة او غير محسوسة فان لم
تكن محسوسة كانت ساترة لما وراءها وعيب انها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت ستراً لكن الامر
بالعكس فان الضوء كلما ازداد قوة ازداد اظهارها والرابع ان الشمس اذا طلعت من الافق تستنير وجه الارض
كله دفعة ومن البعيد ان تنتقل تلك الاجزاء من الفلك الرابع الى وجه الارض في تلك اللحظة اللطيفة لاسيما والخرق
على الافلاك ممتنع اقول هذه الوجوه في غاية الضعف كما بيناه فيما كتبنا على حكمة الاشراق اما الوجه الاول
فلان كون النور جسما لا يستلزم كونه متحركا ولو كان يتحرك بالحركة بل انما يوجد دفعة بلا حركة واما الوجه
الثانية فلقائل ان يقول ان فيض المجعول بلا مادة انما يكون بالفاعل الجاعل اياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع

الفلكيات

تلك جسم

ستراً له

عن الافاضة فاذا طرء المانع لم يبق الافاضة فيعدم المفاض بلا مادة باقية عند لان وجوده لم يكن بشركة
المادة فكذا عدمه فعند انسداد الباب عن الافاضة ينعدم الشعاع عن البيت دفعة ولا فرق في ذلك
بين كونه عرضا او جوهرا والسر فيهما جميعا ان النور مطلقا ليس حصوله من جهة انفعال المادة وشركة الهيولى
كسائر الجواهر والاعراض الانفعاليات ولذلك لا ينعدم في شهادتنا لو فرض حجاب منها وبين
مبدائه الفاعلي الا بعد زمان وعقيب استحالة واما الذي ذكروه ثالثا فجوابه ان المغايرة في المفهوم
لا تنافي الاتحاد والعينية في الوجود كنفس الوجود فان مفهومه غير مفهوم الجسم ولكن وجود الجسم
عين جسميته فما ذكروه مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم الشيء وحقيقته ولا لانتقض الدليل
بالوجود طردا بان يقال المفهوم من الموجودية غير المفهوم من الجسمية ولذلك نعقل جسم
معدوم ولا نعقل وجود معدوم والحل فيهما جميعا ان معنى النور والوجود غير معنى الجسم
لكن المفهومات المختلفة قد يكون في الاعيان ذاتا واحدة من غير تعدد في وجودها واما المذكور
رابعا فلان مبناه ايضا على الانفصال والقطع للمسافة لا على مجرد الجوهرية والجسمية **فصل**
في حقيقة النور واقسامه النور غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي
كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر
تعريف بما هو اخفى وكان المراد به التنبيه على بعض خواصه والمعترفون بانه كيفية اختلفوا فمنهم
من ذهب الى انه عبارة عن ظهور اللون فقط وقالوا ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة
والمتوسط بينهما الظل ويختلف مراتبه بمراتب القرب والبعد عن الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب
الخفاء ثم شاهد ما هو اكثر ظهورا من الاول ظن ان هناك بريقا وشعاعا وليس الامر كذلك بل ذلك
بسبب ضعف الحس والدليل عليه ان ظهور بعض اللامعات بالليل في الظلم دون النهار لضعف الحس في
الظلمة فزعم انها كيفية زائدة ولذلك اذا قوي البصر بنور السراج لم يرها وكذا نسبة لمعان السراج
الى لمعان القمر ونسبة لمعانه الى نور الشمس من حيث ان لمعان السراج يزول عند طلوع القمر وهو
يزول عند طلوع الشمس والسبب فيه ما ذكرنا من ضعف الحس ومن هؤلاء من بالغ حتى قال
ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونها وذلك يبهر البصر فيخفى لونها لا الخفاء في نفسه كما انا
نحس بالليل لمعان اللوامع ولا نحس بالوانها لكون الحس لضعفه في الليل يبهره ظهور تلك الالوان
فلا جرم لا يحس بها ثم اذا قوي في النهار بنور الشمس لم يصر مغلوبا بظهور تلك الالوان فلا جرم
يحس بها هنا بان مذهبهم اقول لا بد اولا من تحقيق محل الخلاف في ان النور كيفية زائدة على

الثاني

اللون او نفس الظهور فنقول من قال بان نفس الظهور فقولا غ اما ان يريد به ما به الظهور او مجرد هذه النسبة والثاني باطل لا لكان الضوء امرا عقليا واضافيا تحت مقولة المضاف فلم يكن محسوسا اصلا لكن الحس البصري ما تنفعل عن الضوء وتتضرر بالشديد منه حتى يبطل والا لانوار الذهنية لانه ينفعل بهذا الثابت فيثبت ان الضوء عبارة عن ما يوجب الظهور فيكون امرا وجوديا لكن في الكلام في انه عين اللون او غيره وقد تكلمنا في ذلك في تعاليقنا على ضوابط الاشراقيين عند بعض ومانا للوجوه التي ذكرت هناك حتى استقر الراي على ان النور المحسوس بما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس في غير هذا العالم واما الذي في الخارج بازائه فلا زيد وجوده على وجود اللون وما الذي وقع الاستدلال على مغايرتهما فوجوه مفيد وحده الاول ان ظهور اللون اشارة الى تجدد امر فهو اما اللون او صفة نسبية او غير نسبية والاول باطل لان النور اما ان يجعل عبارة عن تجدد اللون او اللون المتجدد والاول فينبغي ان لا يكون مستنيرا الا آن تجدده والثاني يوجب كون الضوء نفس اللون فلا معنى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى وان جعلوا الضوء كيفية تؤثر زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور فذلك نزاع لفظي وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حال نسبية فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية والثاني ان البياض قد يكون مضيا مشرقا وكذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عينه لزم ان يكون بعض الضوء ضدا لبعضه وهو محال لان ضد الضوء الظلمة الثالث ان اللون يوجد بدون الضوء وكذا سائر الالوان وكذا الضوء يوجد بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليها الضوء فهما متغايران لوجود كل منهما بدون الآخر الرابع ان الجسم الاحمر مثلا في الغالب اذا انعكس منه الى مقابله شعاع اشعة ينعكس الضوء عنه الى جسم آخر ولا ينعكس منه الضوء واللون معا اذا قوي حتى يحمر المنعكس اليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لاستحال ان يفيد غيره لمعانا ساذجا فان قيل هذا البريق عبارة عن ظهور اللون في ذلك القابل فنقول فلم اذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوءه اخفى ضوء المنعكس اليه وابطله واعطاه لون نفسه اقول اما الوجه الاول فهو مندفع بان ظهور اللون عبارة عن وجوده وهو صفة حقيقية من شانها ان ينسب ويضاف الى القوة المدركة وبهذا الاعتبار يعلم التجدد وقوله يوجب ان يكون الضوء نفس اللون قلنا نعم ولكنهما متغايران بالاعتبار كما ان الماهية والوجود في كل شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فان الضوء يرجع معناه الى وجود خاص عارض لبعض الاجسام والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود بالكلية والظل عبارة عن عدمه في الجملة واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النوري

وحامل عدمه على انحاء مختلفة وقد اشرنا الى ضعف الادلة المورودة على ابطال كون الالوان غير زائدة على مراتب تركيب الانوار فعلى هذا صح معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون وصح ايضا لو قال احد انه غير اللون لان النور بما هو نور لا يختلف اذ لا يعتبر فيه امتزاج ولا شوب مع عدم او ظلمة والالوان مختلفة واما الوجه الثاني فجوابه مندفع بما مهدنا وبان الالوان وان لم تكن غير النور الا ان مراتب الانوار مختلفة شدة وضعفا ومع الاختلاف بالشدة والضعف قد يختلف بوجوه اخرى بحسب تركيبات وتمزيجات كثيرة تقع بين اعداد من النور وامكانها وحليتها ومزيتها وضعفها واصلها وعارضها واعداد من الظلمة اعني عدم ملكة النور وامكانها وحليتها وفوقها وضعفها واصلها وفرعها فان هذه الالوان امور مادية في الاكثر ويتعلق بها والمادة منبع الانفعال والتركيب بين الوجودات والاعدام والامكانات فليس بعجب ان يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه الالوان التي نراها فيقع تلك الاقسام في عالمها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر بعد ذلك المنير ومن قال بان الضوء عين اللون لم يقل بان كل ضوء عين كل لون كما ان من قال بان الوجود عين الماهية لم يقل بان كل واحد عين كل ماهية ليلزم ان لا يطرء وجود على وجود ولا تضاد وجود لوجود فالالوان متخالفة الاحكام وبعضها امور متضادة لكن بما هي الوان لا بما هي انوار كما ان الوجودات متخالفة الاحكام وبعضها اشياء متضادة لكن بما هي ماهيات لا بما هي موجودات مع ان الوجود والماهية واحد وكذلك النور واللون واحد لا يخفى ذلك على من سمع كلامنا مع قلب ذكي سميع واما الوجه الثالث فسبيل دفعه سهل بما بيناه وكذا الوجه الرابع باد في اعمال رويته فان عدم ظهور اللون قد يكون لضعف اللمعان الواقع على شيء وقد يكون لشدة اللمعان الواقع على القابل من عكس المضيء الملون فقد يكون ضوءه فقط وذلك عند قصور الضوء واللون او قصور استعداد القابل للقابل وقد يكون كلاهما لقوتهما وقوة استعداد المنعكس اليه على ان الكلام في باب العكوس طويل وكون المنعكس من الجسم المضيء الى جسم آخر ضوءه دون لونه ربما كان لاجل صقالة فان الصقيل قد يكون ذا لون وضوء لكن المنعكس منه الى مقابله ليس الا ما حصل من نير آخر متوسط على نسبة وضعية مخصوصة بينهما لا الذي لها لا اللون والضوء اللذان يستقران فيه فالمنعكس في ذلك القابل ليس الا الضوء فقط من ذلك النير لا من المنعكس منه الا ان يكون المنعكس اليه ايضا جسما صقيلا فيقع فيه حكاية منهما او من احدهما ايضا فصل في الفرق بين الضوء والنور والشعاع والبريق والظل والظلمة وفي ان الالوان انما تحدث بالفعل عند حصول الضوء ضوء المضيء الكامل

فانه لا بان يفيض عليه من مقابله كالشمس يسمى ضياء والا فرضي كالقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى هو الذي
جعل الشمس ضياء والقمر نورا اي ذات ضياء وذا نور واللمعان هو النور الذي يرى في الجسم
وهو بعينه ذاته وعرضه والاول يسمى شعاعا والثاني كالمرآة يسمى بريقا وربما يسمى الوضح
الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كنور القمر وبقع وجه الارض الضوء الاول وان كان من مقابلة
المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس وكضوء داخل البيت من مقابلة الهواء المقابل
للشمس فهو الضوء الثاني والثالث وهكذا على اختلاف الوسايط بينه وبين المضيء بالذات ويسمى ظلا
اولا وثانيا وهكذا يتقدم الظل على الضوء بمرتبة الى ان ينتهي الضوء بالكلية ويتقدم فيسمى ظلمة وهو
عدمي لانا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة لا ندرك شيئا فوجب ان لا
يكون كيفية من الجسم المظلم ولانا لو قدرنا خلو الجسم عن النور من غير اتصاف صفة اخرى ولا انضمام
نوع امكانية لم يكن حالة الا هي الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن امرا وجوديا بل سلبيا محضا
واعلم ان الالوان غير موجودة بالفعل في حال كونها مظلمة عند الشيخ وابن معمر والدليل عليه
انا لا نراها في الظلمة فهي اما لعدمها او لوجود عايق عن الابصار والثاني باطل فان الظلمة
عدمية والهواء نفسه غير مانع من الرؤية كما اذا كنت في غار مظلم وفيه هواء كله على تلك الصفة
فاذا صار المرئي مستنيرا ابانه ولا تبعدت الهواء الواقف بينه وبينك وربما يقال هذا الترديد
غير حاصر لاحتمال شيء آخر وهو عدم شرط الرؤية ويدفع بان اللون اذا كان في نفسه من الكيفيات
المبصرة فعند وجود الحس الصحيح يجب ان يكون مدركا والا لم يكن في نفسه مرئيا ولقايل ان يقول لا
نسلم ان اللون لم يكن في نفسه ولم لا يجوز ان يكون مرئيا فلعل الموقوف على وجود الضوء هو هذا
الحكم وبالجملة للجسم مراتب ثلث استعداد ان يكون له لون معين ووجود ذلك اللون وكونه
بحيث يصح ان يرى فلم لا يجوز ان يكون المتوقف على وجود الضوء هذا الحكم الثالث لا اصل وجود اللون
اقول والاولى ان يجعل هذه المسئلة متفرعة على مسئلة كون اللون عين الضوء او غيره فلو كان
من مراتب الضوء لم يكن موجودا حالة الظلمة وان كان غيره امكن ان يكون موجودا في تلك الحالة
ولا نراها لفقدان شرط الابصار تذنيب ربما يظن ان الظلمة من شرايط رؤية بعض الاجسام
كالاشياء التي تلمع بالليل ونفى الشيخ ذلك وقال لا يمكن ان يكون الظلمة شرطا لوجود اللوامع بعينه
وذلك لان المضيء مرئي سواء كان الرائي في الظلمة او في الضوء كالنار نراها سواء كانت في الضوء او
في الظلمة واما الشمس فانما لا يمكن ان نراها في الظلمة لانها متى طلعت لم تبق الظلمة واما الكواكب

واللوامع

واللوامع فانما ترى في الظلمة دون النهار لان ضوء الشمس غالب على ضوئها واذا انفعل الحس عن الضوء
القوي لا جرم لا ينفعل عن الضعيف فاما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوئها فلا جرم ترى و
بالجملة فضروريتها غير مرئية ليس لتوقف ذلك على الظلمة بل لما ذكر فظهر ان الظلمة ليست من شرايط هذا
الباب

الباب الرابع في الكيفيات المسموعة وفيه فصول

فصل في علة حدوث الصوت علته القريبة
تموج الهواء وسبب التموج اما امساس عنيف او تفريق عنيف كقرع النقارة وقلع الكرباس فيحصل من كلا
الامرين تموج من جهة انقلاب الهواء من القارع او انبساطه من القالع الى الجانبين بعنف شديد
فيلزم المنفلت عنه من الهواء ان ينقاد للشكل والموج الواقعين في المتقارب وهكذا يحدث التسلسل
بعلة انصدام مع سكون قبل سكون الى ان ينتهي ذلك الى الهواء الذي عند الصماخ وليس الصوت نفس
التموج كما ظنه بعض الناس ولا نفس القلع والقرع كما زعمه اخرون فان التموج محسوس باللمس لان
الشديد منه ربما اصرف عن الصماخ فايذنه والقلع والقرع محسوسان بالبصر بتوسط اللون ولا
شيء من الاصوات يحس باللمس او البصر فليس التموج بصوت ولا القلع والقرع وايضا الشيء قد يعلم
انه تموج او قرع او قلع ويجهل كونه صوتا وقد يعلم الصوت عندما يكون الامور الثلثة مجهولة
فهو غير الصوت

فصل في اثبات وجود الصوت في الخارج لاحد ان يقولوا ان الصوت
لا وجود له في الخارج بل انما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج واستدلوا على ذلك بانا
كما ادركنا الصوت ادركنا معه ذلك جهته ايضا ومعلوم ان اثر الجهة لا يبقى في المتموج الذي عند
الصماخ فكان يجب ان لا يدرك جهاتها كما ان اليد تلمس ما تلقاه ولا تشعر به الا حيث تمسه
من غير ان تدرك الفرق بين وروده من اليمين او من الشمال لانها لا تدرك البعيد الا حين انتهى
اليها ولا التمييز بين الجهات ولما كان بالسمع يقع التمييز بين الجهات وكذا بين القريب والبعيد
من الاصوات علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هي فيكون موجودا خارج الصماخ واعترض بانا
انما ندرك الجهة لان الهواء القارع للصماخ انما توجه من تلك الجهة وانما تميز بين القريب والبعيد
لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى وعن البعيد اضعف ودفع الاول بان ذا الصوت قد
يكون على يمين السامع ويسمع بالاذن الايسر لانسداد في الاذن الايمن وله شعور بالجهة ولكنا
بان نظر والا لما كنا ندرك الفرق بين البعيد القوي والقريب الضعيف ولكنا اذا سمعنا صوتين
متساويين في البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب ان نظن اختلافهما بالقرب والبعد ولم
لكن الاشكال باق بان المدرك والمحسوس لا بد ان يكون امرا موجودا عند المدرك حالة الادراك

والموجود عند الجوهر الحاس لا بد ان يكون ملاصقا له وهيئة الصوت وشكل التموج وان كانا موجودين
عند السامعة لكن صفتي البعد والقرب غير موجودين عندها والتحقيق ان يقال ان تعلق النفس بالبدن
يوجب تعلقها بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كانهما في حد واحد تعلقت به النفس تعلقا ولو بالعرض
فكلما حدث فيه شيء مما يمكن للنفس ادراكه بشيء من الحواس من الهيئات ومقادير الابعاد بينها وبين
الآلة وغيرها فادركت النفس كما هو عليه **فصل** في سبب ثقل الصوت وحدته ومعنى الصدى
والطنين والحروف سبب الحدة صلابة المقروع وملاسته في بعض الاجسام وقصره وشدة
انحرافه في بعضها وضيق منفذ الهواء وقربه من النفخ في بعضها فيحدث عن هذه الاسباب هيئة
تادى الى السمع على هذه الصورة وهي الزير وسبب الثقل اضداد هذه الاسباب وهي البم وكلتاهما
محتملة للزيادة والنقصان فان زادت الاسباب زادت المسببات على نسبتها وبالعكس واما
الصدى فحصوله لان الهواء اذا تموج وقاوم ذلك التموج جسم صلب كجبل او جدار يجب ان لا ينفذ
فيه الهواء المتموج بل يرد وينصرف الى جانب الخلاف ويكون شكله شكل الاول وعلى هيئته كالكرة
المرمي بها الى الحائط ان يرجع القهقرى ثم يحدث من ذلك صوت هو الصدى واذا تكررت للتموج
لوجود ما يوجب ذلك الانصراف في الطرفين سمي طنينا كما يحدث في ما بين الطشت المقروع
واما الحروف فقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في
المسموع فتلك الكيفية العارضة هي الحرف في عبارة الشيخ وعروضها في عبارة جمع من العلماء او
مجموع العارض والمعروض في عبارة بعضهم اولها الكل صحيح ووجهه ان نسبة تلك الكيفية الى اصل
الصوت كنسبة الفصل الى الجنس لا كنسبة العرض الى الموضوع فهما موجودان بوجود واحد وانما التركيب
في ظرف التحليل العقلي لا في الخارج بان يكون قيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزير والبم احترازا
عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة
والثقل ضرورة وقيد التميز في المسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فان التميز بها
لا يكون تميزا في المسموع لانها ليست بمسموعة لكن في كونها من الكيفيات نظر فالاولى ان يكون
احترازا عن مثل الغنة والبحوحة بقي الكلام في ان لا لذلك قولنا تميزا في المسموع على ان يكون ما به التميز
مسموعا وفي ان الحدة والثقل من المسموعات دون الغنة والبحوحة قال بعض العلماء ان معنى التميز
في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه
ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة والبحوحة وغيرها فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس

ولا اخفاء في ان هذا التعريف واشباهه في المحسوسات تعريف بالاخفى بل المقصود منه توضيح الهيئة الموجودة
عند العقل وتنبيه على خواصها **فصل** في تقسيم الحروف الى صامت ومصوت والى الهيئة
الحركات الثلث تعد عندهم في الحروف وتسمى المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة
متولدة من حركات تجانسها اعني الفتحة من الالف والواو من الضمة والياء من الكسرة تسمى المصوتة
الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المد واللين لانها كانت مدات الحركات وما سوى المصوتة
يسمى صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان والساكنان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء
كسرة وليست الالف لا مصوتا بل اطلاقها على الهمزة بالاشتراك الاسمي وليس المراد بالحركة والسكون
ههنا ما هي من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت عند امالته مخرج
الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف في امتناع الابتداء
بالمصوت انما الخلاف في ان ذلك لسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا او لذاته لكونه
عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تجانسها فلا يتصور الا بعد ان يتقدمها صامت متحرك وهذا
هو الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا في لغة العرب
وينقسم الحروف باعتبار آخر الى آني وزماني لانه ان امكن تمديده كالفاء فزماني وان لم يمكن كالطاء
فآني وانما يوجد في اول زمان ارسال النفس كما في طلع او في آخر زمانه كما في غلط وما وقع في
وسط الكلمة فمحتمل الامرين وعروض الآني للصوت يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط ومن الآني ما
يشبه الزماني كالحاء والخاء ونحوهما مما لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند التلفظ بواحد منها افراد
متماثلة ولا يشعر الحس باعتبار زمان بعضها عن البعض فيظن حرفا واحدا واعلم ان الحرف الصامت
مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا الاول مثل كَ
بالفتح او الضم او الكسر والثاني مثل لا ولو ولي وقد يقال للمقطع الممدود مقطع مقصور مع صامت ساكن
بعده مثل هل وقل وبع لمماثلته المقطوع الممدود في الوزن واعلم ان الاختلاف الواقع بين الحروف
التسعة والعشرين في لغة العرب وما سواها في بعض اللغات اختلاف بالنوع فهي انواع متخالفة
تختلف افراد كل منها بعوارض مصنفة او مشخصة اما التصنيف فكالاختلاف بكونها ساكنا
او متحركا مضموما او مفتوحا او مدغما او مدغما فيه وغير ذلك واما التشخص فكون هذا
الياء الذي يتلفظ به زيد الآن او في وقت آخر او يتلفظ به عمرو في وقت مخصوص ووضع مخصوص
وايراد هذه المسائل اليق بالعلوم الطبيعية **الباب الخامس** في الكيفية المذوقة والمشمومة والملموسة

وضبطها وفيه فصول **فصل** في الطعوم الاجسام اما ان يكون عديمة الطعم او ذوات طعوم والاول هو التفه
المسيخ وهو اما عادم الطعم حقيقة واما عادمه حسا فقط فان النحاس والحديد واشالهما مما لا يتحلل
منه شيء يغوص في اللسان فيدرك ولكن اذا احتيل في تحليله وتلطيفه ينفصل منه اجزاء صغار يظهر
له طعم قوي واما الذي له طعم فبسائط الطعوم الحاصلة في افراده تسعة اقسام الحرافة والملاحة
المرارة والدسومة والحلاوة والعفوصة والقبض والحموضة وذلك لان الطعم اما لطيف الجسم القابل
او كثيفه او معتدله والفاعل في الثلثة اما حرارة او برودة او قوة معتدلة بينهما فالحار ان فعل
في الكثيف حدثت المرارة وان فعل في اللطيف حدثت الحرافة وان فعل في المعتدل حدثت الملوحة
والبارد ان فعل في الكثيف فالعفوصة وفي اللطيف فالحموضة وفي المعتدل فالقبض والمعتدل
ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفه فالحرافة اسخن الطعوم ثم
المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور بطوبة باردة لان سبب
حدوث الملح مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمة اجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج
مرة الطعم مخالطة باعتدال فانها ان كثرت امرت ومما يدل على ان المالح دون المر في السخونة
ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول والعفص ابرد ثم القابض ثم الحامض ولذلك يكون الفواكه
الحلوة اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا بسخان الشمس ونضجها مالت الى الحموضة
مثل الحصرم وفيما بين ذلك يكون ذا قبض يسير ليس بعفوصة ثم تنتقل الى الحلاوة والعفص والقابض
متقاربان في الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص باطنه ايضا وقد يتركب طعمان في جرم
واحد مثل اجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع الحلاوة والحرافة في
العسل المطبوخ وكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكاجتماع المرارة والتفه في
الهندبا وينبغي ان يكون هذه الطعوم انما يكون بسببها معا ان تحدث فيما تحدث فيهما ابسا
ايضا فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التاثير اللمسي واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك كطعم واحد متميز
في الطعوم المتوسطة بين الاطراف ما يصحبه تفريق واسخان فيسمى لحرافة وآخر يصحبه تفريق
من غير اسخان وهو الحموضة وآخر يصحبه تكثيف وتخفيف وهو العفوصة وعلى هذا القياس هذا ما
يليق بالحكمة من احكام الطعوم واما الزائد على هذا القدر فلا يليق بايرادها في علم الطب
فصل في الروائح المشمومة ليس لانواع الروائح عندنا اسماء الا من جهات ثلثة
احدها جهة الاضافة الى موضوعاتها كرائحة المسك ورائحة العنبر ورائحة النرجس وثانيها

من جهة الموافقة والمخالفة كما يقال طيبة ومنتنة من غير تفصيل يعني فصل فيهما وثالثها ان
يشتق لها اسم من مشاكلتها للطعوم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة كان الروائح التي
اعتيدت مقارنتها للطعوم ينسب اليها ويعرف فهذا آخر الكلام في احوال الكيفيات المحسوسة
تبعا لما ذكر في كتب القوم كالشفاء وغيره واما الكلام في كيفية الاحساس بها فيأتي في
القسم الثاني لهذا الفن وهو البحث عن الكيفيات النفسانية ولنا في هذه الكيفيات
المحسوسة كلام ارفع من هذا النمط سنعود الى ذكره وتحقيق وجود آخر لها ولغيرها واثبات
ان لها كينونة صورية بلا مادة في عالم آخر غير عالم الاضداد والاستحالات حين
اشتغالنا بعلم المعاد وموطن النفوس الانسانية عند المفارقة عن هذه الاجسام القسم
الثاني من الاقسام الاربعة التي للكيف في القوة واللاقوة وفيه فصول **فصل**
في انواع هذا القسم من الكيفية ثلثة الاول استعداد شديد على ان ينفعل كالممراضية
واللين وهذا يسمى باللاقوة والثاني استعداد شديد على ان لا ينفعل كالمصحاحية والصلابة
والثالث استعداد شديد على ان يفعل كالمصارعية وهذان القسمان يسميان بالقوة واما
المعنى المحصل الذي تشترك فيه هذه الثلثة ويكون تمام الامر المشترك الذاتي لها حتى يكون
نوعا لمطلق الكيف وجنسا لهذه الثلثة فقد ذكر امران احدهما انه استعداد جسماني كامل
نحو شيء من خارج وثانيهما انه المبدأ الجسماني الذي يترجح حدوث امر حادث يعني احد طرفيه مرجح
به والثاني اولى من الاول لان الاستعداد من باب المضاف اذ لا يعقل الا بين شيئين
مستعد ومستعد له فكيف يكون نوعا من الكيف وهذا الرسم متناول للاقسام الثلثة
لانها الفاعل والمنفعل مشتركان في ان حدوث الحادث مما يتم بها ثم ان القوة على الانفعال
يترجح بها حدوث ذلك الانفعال وكذا القوة للمقاومة يترجح بها حدوث المقاومة
والقوة على الفعل كذلك للفعل والاقسام الثلثة مشتركة في كونها مبادي جسمانية لحدوث
حوادث مترجحة بها قال الشيخ في قاطيغورياس واما الجنس الآخر من اجناس الكيفيات التي هي
انواع الكيفية العامة فيجب ان تحصره على انه استعداد جسماني كامل نحو امر خارج بجهة من الجهات
لا القوة التي هي في المادة الاولى ولا قوة الجواز فان كل انسان بالقوة صحيح ومريض لكن شدة
الاستعداد حتى يصير هذه القوة بحكم الجواز الطبيعي وافرة من جهة احد طرفي النقيض فلا يكون
في قوة الشيء ان يقبل المرض او ان يصرع غيره فقط كيف كان بل ان يكون قد يرجح قبول المرض

ان ضعفا واما ملكات ان قويا وتمكنا وليسا من الامور البدنية الصرفة واما الثالث فهو ايضا امر بدني قوي وهو كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها فهذا من هذا الباب فقد
زالت الشبهة وتقرر ان هذا الجنس هو استكمال الاستعداد احد طرفي ما عليه القوى بين
الجواز حتى يكون شديدا لاستعداد لوجود ما اذا وجد كان انفعالا لا بالفعل كالممراضية
او شديدا لاستعداد لان يوجد فيه وهذا كالمصحاحية وبالجملة فان هذه القوة اما ان
يستكمل آخذه عن التغير عن الحالة الطبيعية الملايمة وهو اللاقوة واما عن ان لا يتغير
عنها وهي القوة الطبيعية انتهى وربما قيل ان القدرة على تلك الافعال لها اعتبار من حيث
انها قدرة واعتبار من حيث انها قدرة شديدة او من حيث انها فاعلة بسهولة فمن حيث
انها قدرة فهي من الحال والملكة ومن حيث انها شديدة او فاعلة بسهولة فهي من هذا النوع
فاجيب كما في الشفاء بان الذي فيه قوة ان يصرع اشد فيه قوة الصرع حاصلة لكنها ضعيفة لكنها
والذي فيه قوة الصرع اشد فيه قوة الانصراع حاصلة لكنها ضعيفة ففي كل منهما قوة لا تزال
حاصلة ولكنهما في احدهما اقوى وفي الآخر اضعف فهذا الاختلاف اما ان يكون في الماهية
او في العوارض فان كان في الماهية وجب ان لا يكون شدة القوة خارجة عن ذات القوة فان
الشيء لا يختلف باختلاف ما ينضم اليه من الخارج واذا لم يكن الشدة موجودا آخر بل
القوة القوية موجود واحد وهو بهيئة الوحدانية مخالفة للقوة الضعيفة فاذا كانت تلك
الحقيقة داخلة في احد الجنسين امتنع دخولها في الجنس الآخر واما ان كان الاختلاف بينهما
في العوارض فذلك باطل ومع بطلانه يفيد المقصود اما وجه بطلانه فلانه يلزم ان يكون
قوة واحدة بانفسه تعرض لها الشدة لا لقوة اخرى انضافت اليها بل كيفية غير القوة يقارن
القوة فيصير بها اشد تأثيرا وضاله وهذا مع واما بيان انه مع بطلانه يفيد المقصود
فلان القوة القوية اذا كانت من نوع القوة الضعيفة والقوة الضعيفة غير داخلة في هذا
القسم من الكيفية فالقوة القوية غير داخلة فان قيل اذا لم يكن تحت جنس لم يكن الشيء ايضا
تحت ذلك الجنس ومما يحتج به ايضا على بطلان مذهبهم ان الطرفين لها قوة شديدة على الاحراق
فلو كانت داخلة في هذا الباب مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات والانفعالات لكان
تحتهما بجنسين وهو ممتنع فثبت بهذا ان القوة الشديدة غير داخلة في هذا الجنس **فصل**
في تحقيق ان اللين والصلابة من اي جنس من اجناس الكيف قد مرت الاشارة في قسم الكيفيات

٤٢
على قبول الصحة او يتعجل لا قبول الصرع والمراضية والصلابة الصارعية والصلابة الانصراعية والصلابة
التي يحكم بها ان لا يتغير واللين المزج فيها ان يتغير من هذا الباب انتهى ثم اعلم انه لا خلاف في ان القوة على
الانفعال والقوة على اللاانفعال داخلتان تحت هذا النوع واما ان القوة على الفعل هل هي داخلة تحت هذا
النوع فالمشهور انها منه والشيخ اخرجها منه وهو الحق كما سيظهر لك وجهه ما ذكره بلخيص مني جامع الشيئين
دون الامر الثالث فقال التكيف بها يترجح احد جانبي القبول واللاقبول لغيرها واما بيان ان القوة على
الفعل لا يصح ان تكون داخلة تحت هذا النوع كما ذهب اليه الشيخ فيحتاج اولا ان يعرف اصلا كليا وهو
ان جهات الفعل انما يكون من لوازم الذات لان كل ذات لها حقيقة فلها اقتضاء اثر ذاتي لوجه
طبيعة ولم يكن مانع يفعل ذلك الاثر فلا يحتاج في فعلها الى قوة زايدة عليها واذا فرض انضاف قوة
اخرى لها لم يكن تلك الذات بالقياس اليها فاعلة لها بل قابلة اياها واذا اعتبرت الذات مع القوة معا
كان المجموع شيئا آخر ان كان له فعل كان فعله لازما من غير تراخي استعداد له لحصول ذلك الفعل
ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية له كان يلزم مدة ولا قوة انفعالية لحصول ما يتم به كونه فاعلا
فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعلية بل لانفعال فليس للفاعلية استعداد
بل للمنفعلية اولا لها الذات وللفاعلية بالعرض فثبت مما بيّنا بالبرهان ان لا قوة ولا استعداد بالذات
لكون الشيء فاعلا بل انما القوة والاستعداد للانفعال والصيرورة الشيء فاعلا لشيء بعد ان لم يكن بالفعل
فصل في تحقيق ما ذكرنا بوجه تفصيلي قال الشيخ فاطيغورياس لمشكك ان يشكل في انه
هل المصارعة في هذا الباب داخل من حيث لا يصرع او من حيث يصرع فان كانت من حيث لا يصرع
يكون القوة في دفع الشك حقيقة ويكون هذا الجنس هو ما كل احد طرفي ما عليه القوة الانفعالية
في ان ينفعل وفي ان لا ينفعل لكنه يعرض ان يصح استعداده من حيث يجرك غيره من الاقسام ولا يصح ان
يوجد في الاجناس الاخرى او يصعب وان كان من حيث يصرع فان الشبهة الاولى بما ذكروا كانت قد
فهمها ولسنا نعني بالقوة المصارعية القوة الاولى المحركة الفعالية التي هي جوهر لا يقبل الاشد والاضعف
بل هذه كمال لتلك من جهة مواتاة الاعضاء تشبها اليها شبيه شدة الذكاء والفهم الى النفس
فنقول الآن المصارعية بيان مثل انها متعلقة بامور امر في البدن وامر في القوة المحركة وامر في
القوة المدركة اما ما يتعلق بالقوة المدركة فهو معرفة ما صناعية بحيل المصارعة كمعرفة صناعة الرقص
والضرب بالعود وبالجملة فهو من اصناف المعرفة بكيفية افعال يتعلق المحركة كصناعة البناء والكتابة واما
ما يتعلق بالقوة المحركة فهو ملكة تحس بها نضربه الفعل على ادراك الغرض في المصارعة ما تال الحملة

٢٣ المشتبه الى ان احدهما اعنى الصلابة استعداد طبيعى نحو اللاانفعال والآخر اعنى اللين استعداد طبيعى
نحو الانفعال فليس احدهما بان يجعل عدميا للآخر اولى من العكس فاذا ليس التقابل بينهما تقابل العدم و
الملكة فهما اذن كيفيتان وجوديتان ولكن لاحد ان يقول ذلك الاستعداد الطبيعى يلزمه شيئان
احدهما عدمى والآخران وجوديان اما العدمى فهو اللاانقياد واما الوجوديان فاحدهما المقاومة المحسوسة
والثانية بقاء شكله على ما كان عليه وذلك الاستعداد لا يجوز ان يكون عدميا لانه علة الامرين
الوجوديين وعلة الوجودى وجودى فذلك الاستعداد امر وجودى وايضا فاللاانقياد كما سبق
عبارة عن حركة فى سطح الجسم مقارنة لحدوث شكل مخصوص فيه واستعداده لقبول الحركة لانه
جسم طبيعى واستعداده لقبول ذلك الشكل لانه متكمم واذا كان كونه جسما طبيعيا ذا كمية
هو العلة لهذه القابلية امتنع ان يكون هناك كيفية اخرى تفيد هذه القابلية لان ما
ثبت لذات الشى لا يكون بعلة اخرى واذا ثبت ان استعداد الانفعال ليس بكيفية زايدة وجب
ان يكون الاستعداد نحو اللاانفعال لعلة وجودية اذ يستحيل ان يكون سببه نفس المادة
التى هى علة للاستعداد ولا ايضا زوال وصف عن المادة اذ ليس الاستعداد للانفعال
علة وجودية حتى يكون زواله علة الاستعداد للاانفعال بل امر وجودى فمن هذه المعارضة
يغلب على الظن ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة اقول يمكن حل هذا الاشكال بان نعرف
الاشيا الواقعة تحت الاجناس المحصلة قد يكون بامور عدمية او نسبية او بشى يكون تحت
جنس آخر وما نحن فيه اى كون الصلب بحيث لا ينغمز تعريف لامر وجودى بصفة عدمية وكون
اللين بحيث ينغمز تعريف له بنوع من مقولة اخرى وهى مقولة ان ينفعل فكون اللين والصلابة
وجوديين تحت هذا النوع من الكيفية اعنى القوة واللاقوة لا ينافى تعريف احدهما بعدمى
والآخر بوجودى من مقولة اخرى واما قول القايل ان علة قابلية الجسم اللين لقبول الانغماز
هى كونه جسما متكمما ممنوع اذ لا نسلم ان مجرد الجسمية الطبيعية مع المقدارية يكفى لقبول
هذا النحو من الحركة على هذا الشكل وهى الانغماز وان كفينا لقبول مطلق الحركة ومطلق الشكل
فاذا لم يكف الجسمية مع المادة الاولى والكمية للانغماز فلا بد هيهنا من حالة وجودية
هذا ما سنح فى وضع هذا الاشكال لكن بقى شى آخر وهو ان الاستعداد واللااستعداد
امور عقلية كالامكان والامتناع والوجوب ونظايرها فهى اما عدمية او اضافية والاعدام
ليست تحت مقولة والاضافات تحت مقولة الاضافة فينبغى امور هى مقتضية لعدم او اضافة لكن الاشكال الكلام فى

تقع

نعلم بالضرورة انه اذا حصلت للجسمية مع بعض الكيفيات الحسية كالحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة حصلت مثل هذه الاستعدادات وان لم يكن كيفية وجودية اخرى بسبب الاستعداد
وليس المخلص عن هذا الا بان يقال ان كون المادة بحيث يكون الامكان الذى فيه نحو
القبول او اللاقبول قريبا من الفعل بسبب كيفية او شى كيفية حصلت فيها حالة غير
الامكان والجواز الصرف لان ذلك غير قابل للقرب والبعد ولا الرجحان لاحد الطرفين على غير
هذا الامكان وغير نفس الكيفية ولا داخلة فى باقى المقولات القسم الثانى فى الكيفيات التى توجد
فى ذوات الانفس وهى على الجملة منقسمة الى الحال ان لم يكن راسخة وان كانت راسخة سميت بالملكة
قيل لا افتراق بينهما الا افتراق بالعارض لا بالفصول اذ لا يجب تغايرهما بالذات فان الامر النفسانى
فى ابتدا تكونه قبل صيرورته مستحكما يسمى حالا فاذا صار هو بعينه مستحكما يسمى ملكة
فيكون الشخص الواحد قد كان حالا ثم يصير ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا
اقول من اراد ان يعرف فساد هذا القول فينبغى ان ينظر فى امر الحال والملكة فى باب العلم
فان الحال هو الصورة الحاصلة وهى من الاعراض التى موضوعها النفس واما اذا صار العلم
ملكة فلا بد ان يتحد النفس بجوهر عقلى ويصير جوهرا فعالا لمثل تلك الصور واما الحال على
كيف يكون متحد الموضوع مع المعقول كيف وهذا الاستحكام كالشى لما كان اولا حالا غير مستحكم
وعندهم ان الاشتداد والضعف تحتملان نوعا فيهما بان يختلفا شخصا كان اولى واعلم انه
اذا كان مفهوم الملكة يدخل فيه قوة ما او قدرة فحصول الصورة العلمية اثباتها لنفوس الافلاك
وغيرها من الصفات كالقدرة والارادة التى لها وكذا علوم العقول كما اشتهر عند متاخرى الحكما
وقوم من قبلهم انها صور زايدة فيها يخرج عن الحال والملكة لانها ليست سريعة الزوال ولا
بطيئة الزوال وليست قوة قريبة ولا بعيدة بل فعل مجرد وصور حاصلة وليست ايضا داخلة
فى ساير الكيفيات الاستعدادية ولا المحسوسة ولا التى فى الكميات فيشكل الامر فيها
على قانونهم فى تقسيم الكيف الى انواع محصورة فى الاربعة فاذا اريد تعميم التقسيم بدلت النفسانية
بكمال غير محسوس ولا يوخذ فى حد الملكة القوة او القدرة بل هيئة ثابتة لا يحس حينها او يوخذ
لها مثل آخر فيقال اما حال او ملكة او امر غيرهما لتدخل فيها الارادة الكلية لنفوس الافلاك و
صورها الثابتة العلمية فيكون كالامر الاستعدادى يوجب ثابت لا يزول ويكون قسيم الحال
والملكة واعلم انه يندرج تحت هذا النوع اعنى الحال والملكة انواع كثيرة غير محصورة لكن الذكر

سيما في كتب هذا الفن عدد قليل واما في كتب الصوفية ففيه من منازل السائرين ومقامات العارفين
مبلغ كثير لكن بعبارات وعرضها فلنذكر من الانواع التي جرت العادة بذكرها ههنا كلاما في غاية
الا العلم فانه لشرفه وغموض مسائله افرد بالبحث عن احكامه واحواله بابا على حدة واما سائر الكيفيات
كالقوى والاخلاق فيما نذكرها في فصول الاول في القدرة فلنقدم تحقيق القدرة في الحيوان من حيث
الحيوان من انها حالة نفسانية للحيوان بها يصح ان يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه
اذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز وكل منهما قد يختلف بالقياس الى بعض الافعال دون بعض اذ ليس
معنى القادر مطلقا ان يصح ان يصدر عنه كل ما يشاء والا لم يصح اطلاق القادر على غير الباري جل اسمه
من الحيوانات وغيرها فرب قادر لم يصح منه الاصدار بعض قليل من الاشياء ولا صدوره
وهذه القدرة التي في الحيوان صفة امكانية متساوي نسبتها الى وجود الفعل وعدمه
صدوره وتركه لكن اذا ضمت المشية اي الارادة اليها خرجت نسبتها عن صرف الامكان الى
احد الجانبين فصار تعلقها باحد الجانبين اما واجبا ان بلغت الارادة الى حد الاجماع ورجحانا
الاجماع
ان بقي التردد واما القدرة التي هي عين المشية التي هي عين العلم بوجه الخير والنظام الاتم فهي خارجة
عن حد الامكان بالقوة الى حد الوجوب كما في الباري جل ذكره فقدرته تعالى ليست من الكيفيات
النفسانية التي اذا قيست الى ممكن آخر لم يجب وجوده عند وجودها ولا عدمه عند عدمها العلم بالمبادي
السببية والمسببية بينهما وليست نسبة قدرة الله الى الموجودات كلها هذه النسبة الى الامكان
لانها كلها بقدرة الله وجدت ووجبت فقدرته تامة الفعل لانها عين العلم والارادة وقدرة الحيوان
ناقصة فلو كانت قدرة الحيوان عين ادراكه وارادته الفعل او تركه لكانت تامة واجبة الفعل عنها
ولكان يمتنع فعلا لا قوة وكان الفعل معها واجبا لا ممكنا فقط فقد علمت ان نسبة القدرة التي
في الحيوان الى القدرة التي معها العلم والارادة نسبة النقص الى الكمال وكلما يوجد في
الناقص يوجد في التام الا ما يرجع الى النقص من الامور العدمية والامكانية فلهذا يصح
اطلاق القدرة على ذات الباري جل اسمه بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان كانت المشية
عين قدرته وكذا العلم الا انه لا حكم بمعنى ان وجودا واحدا علم وارادة وقدرة وكلها موجودة
بوجود واحد في صمدي ولو كان الشرط في القدرة ان لا يكون عين الارادة ولا مستلزما لها
يلزم ان يوجد زمان كان القدرة ولم يكن فيه مشية المقتضية لا للوجود ولا للعدم او لا بد ان يكون وقت
كانت المشية غير المشية التي لوجود هذا المقدور لم يكن هناك هذا المعنى العلمي للقدرة بل

وكلام
والقدوم

خارجا بتمامه او بعضه من المعنى الذي وقع التعريف به للقدرة فان التعريف المشهور شامل للقدرتين التامة
والناقصة جميعا واذا شرط فيها كونها مع عدم الارادة او ارادة العدم لزم كونها ناقصة
فان القدرة اذا كملت جهات مؤثريته ومبدائيته وجب ان يقترن بالارادة ووجب ان يوجد
معها صدور الاثر بلا تراخ فهذه هي القدرة التامة **فصل** في الارادة وهي في الحيوان من
الكيفيات النفسانية ويشبه ان يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه
يعسر التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقة وهي تغاير الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة
لذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كاكل طعام لذيذ
يضره وفسرها المتكلمون بانها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور وقيل هي في الحيوان شوق
متاكد الى حصول المراد وقيل انها مغايرة للشوق المتاكد فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم
اذ قد يشتهي الانسان ما لا يريده وقد يريد ما لا يشتهيه كما ذكرنا والفرق بينهما بان الارادة ميل
اختياري والشوق ميل طبيعي قيل ولهذا يعاقب الانسان المكلف بارادة المعاصي ولا يعاقب
باشتهائها وهؤلاء جعلوا مبادي الافعال الاختيارية التي للحيوان خمسة التصور واعتقاد النفع
او دفع الضرر والشوق والاجماع المسمى بالارادة والقوة المحركة والاولون انما اسقطوا الاجماع
وجعلوه نفس الشوق المتاكد وفي جعل القصد والارادة من الافعال الاختيارية نظر فلو كان
الامر كذلك لاحتاج الى قصد آخر ويلزم التسلسل والقول بان البعض اختياري دون البعض تحكم لا يأباه
الوجدان بل الظاهر انه اذا غلب الشوق تحقق الاجماع بالضرورة ومبادي الافعال الاختيارية تنتهي
الى الامور الاضطرارية التي تصدر من الحيوان بالايجاب فان اعتقاد اللذة او النفع يحصل
من غير اختيار فيتبعه الشوق فيطيعه القوة المحركة اضطرارا فهذه امور مترتبة بالضرورة في
الاختيارية في الحيوان عبارة عن علم والشوق التابع له سببا للفعل وقد يراد عبارة عن ذلك
السبب للفعل كالقوة المحركة التي للاعضاء واما ارادة الله فعند الحكماء هو عبارة عن علمه
بنظام العالم على الوجه الاتم الاكمل فان هذا العلم من حيث انه كاف في وجود النظام الاتم ومرجح
لطرف وجودها على عدمها ارادة والعلم فينا ايضا اذا تاكد يصير سببا للوجود الخارجي كما ان
على ما هو حال رضيق العرض اذا غلب توهم السقوط يصير سببا للسقوط ومن هذا القبيل
تاثير بعض النفوس بالوهم والعين الذي علم تاثيره بالتجارب واخبار المخبر الصادق فلا يستبعد

يكون العلم الازلي سببا لوجود الكائنات **فصل** في حد الخلق وانما الخلق ملكة يصدر بها عن
النفس افعال ما بسهولة من غير تقدم روية وليس الخلق عبارة عن القدرة على الافعال لان القدرة
نسبتها الى الضدين واحدة كما سبق وليس ايضا عبارة عن نفس الفعل لانه عبارة عن كون النفس على حال
يصدر عنها الصنائع من غير روية كمن يكتب شيئا ولا يروي في كتبة حرف حرف او يضرب العود
ولا يروي في كل نقرة نقرة بل ربما يتبلد في فعله اذا روى لان فعله صار يصدر بعد احكام الملكة التي تقرب هذا روية
بل هي نسبته الى الروية كنسبة الطبيعة الى الفكر والطبيعة في مخالفة الروية وان لم يكن على نعت
العلم في كثير من الطباع كالطبائع الفلكية اذ طبيعتها عين العلم والشعور بلا روية والخلق كانه
شيء متوسط بين الطبيعة وهذه الارادة الفكرية وكانه امر حاصل عقيب تعمل واكتساب
فليس للافلاك والمبادي خلق بل مبادي افاعيلها كلها طبيعة او عقل وليس الخلق ايضا
يلزمه المبادية للفعل بل كونه بحيث اذا اريد الفعل يصدر بلا صعوبة وروية وكذلك ملكة
العلم التام ليس ان يحضر المعلومات بل ان يكون مقتدرا على احضار معلوماته من غير روية
واعلم ان كل حال وملكة فهو صفة وجودية لا محالة وكل صفة وجودية فهي من حيث انها صفة
وجودية كمال سواء سميت فضيلة في العرف والاصطلاح او الشرع او رذيلة لكن بعض تلك
الصفات مما يوجب زوال كمالات اخرى مخصوصة بنفوس شريفة وبعضها ليست كذلك
بل يزيد بها تلك النفوس شرفا وبها فهذه هي الفضائل للقوة العاقلة التي للانسان او اضدادها
هي الرذائل لها وما هو رذيلة للنفوس الانسانية كالشره والفجور والشهوة والحرص الا وهي فضيلة
لبعض النفوس السافلة فان افراط الشهوة كمال للبهائم رذيلة للانسان لمكان نفسه الناطقة
واعلم ان الحكمة بمعنى ادراك الكليات والعقليات الثابتة الوجود كمال للانسان بما هو انسان
كلما زاد كان افضل واما غيرها من الملكات فلها طرفا افراط وتفريط ومتوسط بينهما والفضيلة
في المتوسط لا في الطرفين اما الافراط فلا يضر حصولها لغيرها اعني ملكة العلم الذي هو اصل
الفضائل واما تفريطها فلان عدمها بالكلية او نقصانها المفرط يوجب نقلا يتوقف عليها
من تحصيل الخير الباقي وهو الكمال العقلي واعلم ان رؤس الفضائل النفسانية والاخلاق الانسانية
التي هي مبادي الاعمال الحسنة ثلثة الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة والحكمة هنا
الحكمة غير الحكمة بالمعنى الاول التي افراطها افضل ولكل واحد من هذه الثلث طرفان هما رذيلتان

اما الشجاعة فهي الخلق الذي يصدر به الافعال المتوسطة بين افعال التهور والجبن وهذان الطرفان رذيلتان
واما العفة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الفجور والخمود وهذان الطرفان رذيلتان
واما الحكمة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة وهذان الطرفان
رذيلتان واشتبه على بعض الناس وظن ان الحكمة العملية المذكورة ههنا هي بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية
حيث يقال ان الحكمة اما نظرية واما عملية وذلك الظن فاسد كما اشرنا اليه فان هذه الحكمة العملية
خلق نفساني يصدر منه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة واما اذا قالوا الحكمة منها ما هو
نظري ومنها ما هو عملي لم يريدوا به الخلق لان ذلك ليس جزءا من الفلسفة بل التي هي احدى الفلسفتين
ارادوا بها معرفة الانسان بالملكات الخلقية انها كم هي وما هي وما الفاضل منها وما الرذيل منها
ومعرفة كيفية تحصيلها واكتسابها للنفس وازالتها واخراجها عن النفس ومعرفة السياسات المنزلية
والمدنية وبالجملة معرفة الامور التي لنا مدخلية في ادخالها في الوجود واخراجها عن الوجود بوجه
وهذه المعرفة ليست خلقية بل متى حصلت كانت حاصلة لنا من حيث هي معرفة وان لم نفعل فعلا
ولم نتخلق بخلق فلا يكون افعال الحكمة العملية الاخرى موجودة لنا من حيث هي معرفة فالحاصل ان
الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق وقد يراد بها العلم بالخلق وقد يراد بها الافعال الصادرة
عن الخلق فالحكمة العملية التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية هي العلم بالخلق مطلقا وما يصدر
منه وافراطها ايضا فضيلة كما مر والحكمة العملية التي جعلت احدى الفضائل الثلث هي نفس الخلق المخصوص
المباين لساير الاخلاق وافراطها كتفريطها رذيلة فظهر الفرق بين البابين واذا عرفت ذلك فمجموع
الاخلاق الثلثة المتوسطة بل هيئة اجتماعها عدالة وهي مقابلة للجور الذي هو جانب كل من الاطراف وهي
هي المعبر عنها بالصراط المستقيم الواقع على متن الجحيم او ما يوجب استحقاق عذاب الجحيم **فصل**
في تحقيق الالم واللذة الموجود من كلام الحكماء في تعريف اللذة والالم هو ادراك الملائم وادراك
المنافي وزعم بعض الاطباء كمحمد بن زكريا الرازي ان اللذة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية
والالم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية فعلى هذا لم يكن لشيء من اللذات والالام وجود دائم
والتجربة ايضا يقوي هذا الظن فانا شاهدنا ان جميع ما يعد من اقسام ما يقع به اللذة في
هذا العالم انما غاية اللذة بها عند اوائل حدوثها واذا استقرت زالت اللذة فكم من فتى
ثروة وجاه او مشتهى لطيف لا يكون لذته كلذة فقير يفتح عليه شيء نزر حقير منها لا سيما في اول
حصولها [illegible] وكذلك غايات الالام فان اكثر الالام بل كلها اذا دامت ولم يحدث شيء منها لم يكن

تألم اصحابها كما يشاهد من كثير من الممنوين بالجراحات والمصايب والامراض افراح في كثير من اوقات
اصابتهم بها فلا بد لحل هذا الاشكال فنقول انما سبب هذا الظن وذلك من باب اخذ ما بالعرض مكان هنا
ما بالذات وذلك لان اللذة لا تحصل لا بادراك بهذه اللذات الحسية لانهم لا يبادرون ادراكات حسية
والادراك الحسي سيما اللمسي منه لا يكون الا بانفعال لا ازعن ورود الضد واذا استقرت الكيفية
الواردة لم يحصل الانفعال فلم يحصل شعور بلا يحصل لذة لمسية وغيرها الا عند تبدل الحال الغير
الطبيعي فلاجل ذلك نظن ان اللذة هنها هو ذلك الانفعال واما بيان بطلان هذا الظن فلان الانسان
قد يستلذ النظر الى الصور الحسنة التي لم يكن عالما بوجودها مشتاقا اليها سابقا حتى يقال ان
النظر اليها يدفع ضرر الاشتياق والم الفراق وكذلك ربما يدرك مسئلة علمية من غير طلب وشوق
اليها ولا تعب فكري في تحصيلها كما في عقب انحلال الشبهات المشكلة التي قد تعب في حلها حتى يقال
بان الاستلذاذ لها لاجل الخلاص من الم انزعاج الفكر وكذلك اذا اعطي له مال عظيم او منصب جليل لم يكن متوقعا زوال
له ولا طالبا لحصوله حتى يقال ان حصول هذه الامور يدفع الم الطلب والشوق مع ان كل هذه الامور
لذيذ فبطل هذا المذهب قال الشيخ في رسالته في الادوية القلبية الفرح لذة ما وكل لذة هو ادراك الحصول
الكمال الخاص بالقوة المدركة مثل الاحساس بالحلو لحاسة الذوقية وبالعرف الطيب لحاسة الشمية
والشعور بالانتقام للقوة الغضبية والشعور بالتوقع النافع وهو الامل للقوة الظانة والمتوهمة
وكل كمال فهو امر طبيعي وينعكس وكل شعور بامر طبيعي للقوة فهو التذاذ لها وربما يتفق في بعض
القوى ان لا تلتذ الا عند مفارقة الحالة الغير الطبيعية كما ان الثبات على الحالة الطبيعية لا يكون
لذيذا وانما وقع هذا السهو بسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقد عرف في كتاب سوفسطيقا
ان هذا احد المغالطات اما بيان هذا في مسئلتنا هذه فهو ان من المدركات ما لا يدرك الا عند
الاستحالة وهو مثل الملموسات فان الكيفية انما تحس بها ما دام العضو اللامس متاديا الى الكيفية
وينفعل عنها فاذا انفعل واستقر صارت الكيفية مزاج العضو فلم يحس بها اذ كل حس فهو باستحالة او الشيء
لا يستحيل عن نفسه ولهذا لا يتأذى صاحب الدق بالحرارة الشديدة التي هي اشد من حرارة الحمى المحرقة و
يتأذى صاحب الحمى المحرقة بما هو دون ذلك وذلك لان حرارة الدق متمكنة من الاعضاء كالمزاج لها
وحرارة الحمى المحرقة طارية عليها والاطباء يعدون ما يجري مجرى الدق باسم سوء المزاج المستوي وما يجري
مجرى المحرقة باسم سوء المزاج المختلف وقد تبين ان السبب في عدم الالتذاذ وما يستقر من الكمال الحسي
هو عدم الادراك وسبب اللذة عند ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك مع الخروج

الحالة الغير الطبيعية عرض ان كانت اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس الامر كذلك بل السبب
حصول الكمال فهذا هو سبب اللذة انتهى وذكر في القانون ان الوجع الاحساس بالمنافي وقال في الفصل الآخر
من المقالة الثامنة من الهيات الشفا ان اللذة ليست الا ادراك الملايم من جهة ما هو ملايم وقال في فصل الثا
من المقالة التاسعة ان القوى يشترك في ان شعورها بموافقها وملايمها هو الخير واللذة الخاصة بها قال الفخر
الناظر في اللذة والالم حقيقتان غنيتان عن التعريف اذ كان التصديقات البديهية يجب ان ينتهي اليها التصديق
الغني عن البرهان كذلك التصورات المكتسبة يجب انتهاؤها الى تصورات غنية عن التعريف وكان القضايا
الحسية لا يحتاج صحتها الى البرهان كعلم الانسان بالمه ولذته فتصور هذه الامور المتقدمة على التصديق
بها اولى بان يكون غنيا عن التعريف بل هيهنا بحث لا بد منه وهو ان معرفة ان الحالة التي يجدها من
النفس التي سميناها باللذة هي نفس ادراك الملايم او امر مغاير لذلك الادراك وبتقدير كونه مغايرا
لذلك الادراك هو معلول له او لشيء آخر وان لم يوجد الا مع ذلك الادراك فهذه امور لا بد من
البحث عنها والى الآن لم يتضح عندي شيء من هذه الاقسام بالبرهان ولكن الاقرب ان الالم ليس هو
نفس ادراك المنافي لان التجارب الطبية شهدت بان سوء المزاج المستوي غير مولم مع انه محسوس
ولو كان الالم الغير الطبيعي هو نفس الالم لاستحال ان يوجد مع عدم الالم وثبت ايضا ان ادراك المنافي
وحده لا يكفي في اقتضاء الالم انتهى اقول دعواه اولا بان اللذة والالم والعلم امور غنية عن التعريف
كما ان علمنا بان لنا لذة والما غني عن البرهان بل هما اولى بالغناء عن التعريف من القضية
الحسية بالغناء عن البرهان ينافي اعترافه ثانيا بالجهل بامتياز كل منهما عن العلم بالمنافي او الملايم
او اتحاده معه مع ذلك العلم ثم استدلاله ثالثا على ان الالم ليس نفس الادراك بالمنافي ولا مستلزما
له ايضا فهذا عجيب عن مثله في الفضل والبراعة واما البرهان على ان اللذة هي عين الادراك بوجود الكمال
وكذا الالم عين الادراك بما يضاد الكمال فهو في غاية الوضوح والانارة فيه يحتاج الى ادراك الوجود
والكمال اما الوجود فليس الامر فيه كما توهمه ومن في طبقته واتباعه من المتأخرين من انه امر
عقلي انتزاعي كالشيئية والمكثرة وامثالهما بل هو امر عيني حقيقي يطرد به العدم وهو نفس هوية الشيء و
تشخص كل ذي ماهية والوجود مختلف في الاشياء وذوات الماهيات لان وجود الانسان مثلا غير وجود
الفرس ووجود السماء غير وجود الارض والوجود بهذا المعنى كما انه متفاوت في انواع الماهيات كذلك
مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص ووجود كل شيء هو خير له وكمال ذلك الوجود في كمال الخيرية وكذلك
ذلك الوجود شر له ووبال وزوال كمال ايضا شر دون ذلك الشر سواء ادرك وجوده او لم يدرك

هو

الكتبة

وتعرض النحرير الرازي على قول الشيخ في رسالة الادوية بل السبب مع حصول الكمال
فهذا هو سبب اللذة بقوله اول ما جعل الادراك سببا للذة وجب ان يكون
النفس اذ الشيء لا يكون سببا لنفسه اول وبهذه المؤاخذة سهل
مغاير لنظره في عبارة الشيخ ثانيا والى حصول الكمال
ومع هذا فغير واردة لان اللذة بل سببها ادراك حصول
وحصول الكمال ليس نفس اللذة فيكون سببا اللذة التي هي
الكمال وحصول الكمال سبب ادراكه
عين الادراك فلا اعتبار على كلامه اصلا

ادرك عدمه او عدم كماله او لم يدرك كما في الجمادات وغيرها فان الوجود او الكمال شيء وادراك ذلك
الوجود او الكمال شيء آخر ولما العلم او الادراك مطلقا فليس كما زعمه هذا المجيب عبارة عن اضافة محضة
بين العالم ومعلومه من غير حاجة الى وجود صورة والا لم يكن منقسما الى التصور والتصديق ولا ايضا متعلقا
بالمعدوم حين عدمه ولا ايضا حصل علم الشيء بنفسه اذ لا اضافة بين الشيء والمعدوم ولا بينه وبين
نفسه بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة المجردة عن المادة ضربا من التجرد للذات المجردة ايضا ضربا
من التجرد من حيث تجرده ومراتب التجريد متفاوتة فالمحسوسة عن اصل المادة والمتخيلة عنها وعن الوضع
والمعقول عنهما وعن المقدار ايضا وهذه الصورة ما لذ للعالم وهي قد يكون ما لذ للعالم كعلم الانسان
بذاته اذا كان تصوره زائدا عليها وقد يكون عينه كوجود الصورة المجردة القائمة بذاتها فان
تلك الصورة علم ومعلوم وعالم ايضا لصدق مفهوماتها الثلثة عليها وقد يكون مباينا للبعض نحو
العالم كعلم الانسان بالمحسوسات الملائمة لحواسها كالالوان المبهجة والاصوات الطيبة والروائح الطيبة
والمطاعم الشهية والملابس الناعمة وقد يكون الصورة مضادة للعالم او لبعض قواه فالاول كتصور
الانسان تصورة جهله وحقره ورذائله واما الثاني فكاحساسه بالالوان الكريهة المظلمة والاصوات
المنكرة والاصوات الكريهة والروائح المنتنة والمذوقات المرة العفصة والملابس الخشنة فاذا تقررت هذه
المقدمات فنعلم ان الوجود في نفسه خير وبهاء كما ان العدم في نفسه شر على ما حكم به الفطرة واذا حصل
لشيء ما كان خيرا وبهاء لذلك الشيء والعلم عبارة عن ضرب من وجود شيء لشيء فيكون ايضا كمالا له
الا ان يكون مضرا مضادا لكمال آخر له فان وجود الحرارة لو امكن اجتماعه مع البرودة وحصولها
لكان كمالا لها لكن لما كان وجودها للبرودة يوجب زوال وجودها الذاتي الذي كان لها فيكون
عائدا اليها بالعدم لذاتها وكل صفة يكون وجودها لشيء مستلزما العدم ذلك الشيء لم يكن
كمالا له بل شرا وآفة لكن لا بما هو وجود بل بما هو مُعْدِم لوجوده فالشر بالذات هو العدم وكل علم
بما هو غير مضاد لوجود العالم فهو خير له وذلك الخير لا محالة لذة لما مر ان الوجود خير سواء ادرك
او لم يدرك لكن متى كان ذلك الخير نفس الادراك كان ادراكا هو عين الخير وكل ادراك هو عين الخير
كان لذة ونجزم اذ كل احد يعلم انه اذا كان لشيء كمال وقوة كامنة في جهة من الوجود وكان مدركا
لذلك الكمال الشديد بلا آفة كان ملتذا ومتى لم يكن له شعور بذلك الكمال لم يكن له لذة فاللذة
اذن عين الشعور بالكمال وقولنا ومتى لم يكن له شعور بكماله لم يكن له لذة ليس غرضنا اثبات هذا
الحكم بالدوران بل ندعي بعد ما قدمنا من المقدمات ان الوجود خير وادراك حصول الخير للمدرك

هو خير آخر لذلك المدرك فكل ادراك يكون ذلك الادراك بعينه خيرا وبهاء للمدرك او لبعض قواه وكماله
فهو عين اللذة والمحنة له لذاته او لاجل بعض قواه ولذلك اذا حصل للشيء امر وجودي يؤدي الى
زواله او زوال شيء من كماله او كمال قواه وكان ذلك الامر صورة ادراكية له فادراكه عين وجود ذلك
المزيل المضاد وكل وجود مزيل مضاد لشيء اذا حصل كان مضادا له والادراك المضاد لشيء الم له لا
محالة ولو لم يكن ذلك المضاد ادراكا لم يكن بعينه الما كما اذا فرق بين اجزاء جسم وزالت وحدته
الاتصالية كان ذلك شرا وضررا له وليس بالم واما اذا وقع تفرق اتصال في العضو اللامس وحصل في
الحس صورته كانت صورة التفرق منافية لصورة الكمال الذي هو الاتصال وكانت تلك الصورة
الادراكية عين التفرق وكانت بعينها شرا والما واعلم ان صورة التفرق غير نفس التفرق بوجه وعينه
بوجه اذ لو كانت نفس التفرق لم يكن الما اذ لا الم للهيولى ولا للعدم ولو لم يكن صورة مساوية للتفرق
لم يكن منافيا للاتصال الذي هو الكمال ولا ايضا علما بل معلوما والمعلوم الخارج عن المدرك لا يكون الما
ولا لذة لان ما خرج عن الشيء ليس كمالا له ولا ضدا كماله وبالجملة فاللذة كالخاص بالمدرك بما هو
ادراك لذلك الكمال والالم ضده كالخاص بالمدرك بما هو ادراك لذلك الضد فثبت بالبرهان ان
اللذة نفس الادراك بالملائم والالم نفس الادراك بالمنافي واما استدلاله على ان الالم غير الادراك للمنافي
بان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع انه مناف فجوابه بعد تسليم انه غير مؤلم انما لا يتم ان ادراكه حاصل لما هو
مناف له فان الالم ادراك المنافي لذلك المدرك لا لغيره ففي الانسان قوى متعددة ربما كان منافيا لبعضها
ملائما للآخر من غير ان يكون منافيا ومدرك بعضها منافيا للآخر من غير ان يكون مدركا له فلم يحصل فيه
الم ولان سوء المزاج البارد ربما يوجب زوال الحس اللمسي واذا لم يكن حس لم يكن الم وان كان مدركا
لحس آخر لم يكن منافيا له كالتخيل او التعقل فان تخيل سوء المزاج وتعقله ليس مؤلما للخيال او العقل
بل انما المؤلم هو الادراك الذي يحصل للمزاج اعني القوة اللمسية التي له ان كانت موجودة
غير مبطلة ولا متخدرة كما في الفالج وغيره فصاحب الفالج ليس متألما اذ وجد لعدم الحس اللمسي
الذي له هذه الآفة ومما ذكرنا اندفع اشكال آخر وهو ان المريض قد يلتذ بالحلاوة وهي مما لا يلائم
مرضه وينفر عن الادوية وهي ملائمة ونافعة فدل على ان اللذة غير ادراك الملائم والالم غير
ادراك المنافي ووجه الدفع ان الحلو ملائم لقوته الذوقية وليس آفة لها بالفعل بل بالقوة وكالالم اذ كذا
الادوية البشعة ليست ملائمة ولا نافعة للقوة الذوقية وانما عدم ملائمة الحلو ووجود ملائمة
البشع لان ذلك يوجب زيادة الخلط الردي المنافي لمزاج البدن وهذا يوجب دفع ذلك الخلط الردي فوجود

ذلك وبالا وهذا نفعا لا الاعلاد تركيبها ولو فرض لاد راك الحلو حاصلا ولم يعرض امر آخر كان خيرا
محضا ولذة ولو ادرك الشاعر والمرارة ولم يعرض امر آخر كان شرا محضا والما ولام العارض هو الذي
يخرج الدواء خلطا موذيا او يحيله الى خلط جيد يغتذى به او يقوى البدن فلهذين الامرين يحصل الم
والانتفاع لا لمجرد الادراكين الاولين **فصل** في ابطال القول بان الم الوجع في الجميع هو تفرق
الاتصال قال امام الاطباء جالينوس ان السبب الذاتي للوجع وهو الالم الحسي هو تفرق الاتصال فان الحار
انما يوجع لانه يفرق الاتصال والبارد انما يوجع لانه اذ يلزمه تفرق الاتصال الخلاف جلب اجزاء الكيف
والاسود في البحرات بولم لشدة جمعه والابيض لشدة تفريقه والمر والحامض بولم لفرط تفريقه والعفص
لفرط تقبيضه فيتبعه تفرق الاتصال وكذا الاصوات القوية تولم بالتفرقة عنف من الحركة الهوائية عند
ملاصقته للصماخ وبالجملة فالاطباء اتفقوا على ان تفرق الاتصال سبب في الوجع او قول لا شك ان
لفظ اللذة والالم عند العامة لا يطلقان الا الحسي فقط بناء على عدم تعقلهم نحو آخر من الوجود ولا
شبهة فان موضع كل حس جسم لطيف متفاوت في اللطافة صورة اتصاله ودائمه كيفية مزاجية
اعتدالية فسبب الالم اما زوال اتصاله بورود الانفصال او زوال مزاجه بورود ضد المزاج اعتداله
وقع الاختلاف بينهم واكثر الاطباء على ان السبب الذاتي هو تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف سبب
بالعرض وغيرهم كجماعة من المتاخرين منهم الامام الرازي على العكس والشيخ على ان كلا منهما يصلح سببا بالذات
كما يكون بالعرض وعلى كل منها احتجاجات ولسند لالات اعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل الممل وتفصيلها
موجود في شرح العلامة الشيرازي للقانون واستدل في المباحث المشرقية على بطلان مذهب الاطبا
بوجوه الاول ان تفرق الاتصال يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للوجع لانه وجودي الثاني
انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دائم الوجع لانه دائما في تفرق اتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل
لان الاغتذاء والنمو انما يكونان بنفوذ الغذاء في الاعضاء والتحلل انما يكون بانفصال شيء من الاعضاء
لا يقال هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يحس به فلذا لا يحس بالم سيما وقد صار مالوفا بدوامه لانا نقول
كل تفرق وان كان صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا لان التغذي والنمو في غير محقق بجزء دون جزء واذا كان
كذلك فلو كان تفرق اجزاء البدن غير مولم لكان كل تفرق كقطع العضو كذلك لان حكم الامثال واحد
ولما لم يكن كذلك علمنا ان التفرق غير مولم لذاته بل اذا كان معه سوء مزاج الثالث ان التفرق لو
كان سببا بالذات لما وقع الا متاخرا عنه بحسب الزمان واللازم باطل لان قطع العضو مما يحصل
في الحال وبالسرعة زمانا لا يحس بالالم الا بعد لحظة ربما يحصل فيها سوء المزاج والرابع ان تفرق الاتصال

لو كان مولما لكان الجراحة العظيمة اشد ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة اكثر والجواب
اما عن الاول فبان الانفصال ونظايره في الامور التي تحدث في المواد لها امر عقلي استعداد انما
وشرايط لسبب اعداد اماصرفة لاحظ لها من الوجود او لها قسط من الوجود ولها تحصل في الخارج كسائر
الهيئات الحقيقية الموجودة وجودها عبارة عن كون موضوعاتها بحيث تنتزع منها عنوانات ومفهومات
السلبية من جهة اقتران تلك الموضوعات بمقابلات وقصورات واستحقاقها لها لا للذوات
فهي من العوارض لان الذوات منها بانفسها من الشرور بالذات وكذا العلم بها لان كل علم يحتاج المعلوم
والاجزاء لمن يعتقد للامر من الشرور بالذات ومن هاهنا يندفع الشبهة التي اوردها بعض المتاخرين على
الحكماء حيث حكموا ان الشرور بالذات هي الاعدام لا غيرها مع انا لا نعلم بالضرورة انا لا نعلم وهو ادراك المنافي
شر بالذات والادراك امر وجودي وذلك لان الادراك للشيء هو بعينه وجود ذلك الشيء او نحو هنا
ذهنا وان خارجا فخارجا فكان وجود الانسان هو بعينه في الانسان في الخارج وكذلك وجودات
الاعدام في الخارج كالتفرق والعمى والصمم والجهل نفس تلك الاعدام فكذا ادراكات تلك الاعدام بحسب
حضورها للقوى المدركة فهذا الحضور والادراك من افراد العدم بالذات ولهذا يكون الالم شرا بالذات
وان كان من افراد الوجود والحاصل ان حقيقة الوجود في هذه الامور العدمية التي هي اعدام الملكات
هي بعينها حقيقة العدم في الخارج كسائر الوجودات مع مهياتها في الخارج وكذا الحكم في الالام التي
هي بعينها حضورها للمشاعر وغيرها في كونهما متحدين بالذات متغايرين بحسب المفهوم كالمهية
والوجود فافهم ذلك فاغتنم به فانه كسائر نظائره لا يوجد في غير هذا الكتاب وربما يجاب عن ما ذكره
بان الانفصال وكذا التفرق لم يعنيا بعدمي هو زوال الاتصال وجودي هو حدوث كثرة
الاتصالات والمتصلات وهذا هو المولم دون ذلك العدم او نقول المراد من التفرق حركة بعض الاجزاء عن بعض
وهو غير مرادف للانفصال الذي هو بمعنى عدم الاتصال ولو سلم ذلك فيلزم لا محالة كون مرتبة العضو
فاقدة كالة اللايق به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجبا بذاته بمعنى انه يتوسطه سوء المزاج
وان كان يتوسط ما يلزم من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالمراد بالسبب هنا المعدى
الفاعل لا عداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد ولا نزاع في كون التفرق المعدى يجب ويحصل
اقتضى الالم كسوء المزاج وهذه اجوبة جدلية والتحقيق ما ذكرنا واما عن الثاني والثالث فبانا لا
يكون تفرق الاتصال لو لم يكن ان نفسه مولما او هو تام علة الالم بحيث لا يتخلف عن الوجع بل نمنع
ان الصورة الحسية من التفرقان كانت في عضو حساس مع التفات النفس اليه والشعور به من غير ان

٣٩ يصير تلك الصورة مستمرة ما لوقته لما هو من الوجود بما هو وجود مالوف مطبوع وكون التفرق الحادث ها
بذلك من جهة كونه منافيا للكيفية العضو واتصاله فهو مولم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج بل
من جهة ما لم يمر من فقدان هيئة العضو او مادته كما لا يليق به وح يجوز ان لا يكون التفرق الواقع في
الاعضاء والمحلل صورة مدركة للحس لو يكون قد علمه كريمن الصورة ... وان يكون ادراكه الاغذاء
لا من جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه نافعا للبدن ... وبتبعية الصحة والقوة وتعبر البدن
عن الفضول وما ذكره من لزوم استواء التفرقات في الاحكام ظاهر الاندفاع كيف والتفرق الحادث
دايرة اجزاء صغيرة ويترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك على ان التحقيق عندنا ان
الغذية والتنمية ليستا مستلزمتين لتداخل اجزاء الغذاء بين اجزاء المغتذي والنامي
كما سيجيء في مباحث اثبات القوى النباتية في علم النفس واقول ايضا ان الانسان لم يكن بحيث من الوجود
من بد وخلقته الى هذا الحد الذي لم اليه عمره الا بهذا الوجود التحليلي فيمكن ان يكون دايم الالم
لكن لما لم يدرك نحو آخر من الوجود الذي ليس فيه هذا النحو من التفرق ظن ان لا الم له ولذلك لو فرض ان انسانا
قد ادرك ما لا اهل للنشأة الباقية من الوجود الذي لا يشوبه هذه الاعدام والتفرقات ثم كلف
بالبقاء في هذا العالم ... وبالجملة هذا التفرق الحاصل بالتحلل كالمركوز في الجوهرية التي
ابتناها للطبايع التي نحو وجودها وجود يتبدل حدوثه في كل آن يوجب زوال الحادث في الآن الثاني
ومع ذلك لا يقع الاحساس بالم التفرقة في هذا الوجود لما بينا من ان القوة الدراكة وجودها هذا
الوجود ووجود الشيء غير مولم له كما ان سوء المزاج لا حد بها يكون مثل المزاج الصحيح لغيره فكان مولما
لهذا مثلا لذاته واما الذي ذكره من عدم تالم مقطوع العضو دفعة لا بعد لحظة فهذا لا ينفي عدم
كون صورة القطع مولمة فان القطع ان كان مع شعوره به والتفاته اليه كان مولما البتة وان كان مع عدم
الشعور والالتفات فلا يدل على ما ادعاه الا ترى ان من صرف فكره الى امر مهيب كل الخلوص في
مسئلة علمية او الى امر خسيس لنفسه كاللعب بالشطرنج او متوسط كالابتلاء بوجع اقوى او الوقوع في
معركة او الاهتمام بمهم دنيوي ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وكثير من الوجع وكذا حكم المستلذات
واما الجواب عن الرابع فبان ذلك انما يلزم لو كان الم لسع العقرب بمجرد التفرق الاتصالي فقط وهو ليس لانه
يجوز ان يكون لما يحصل بواسطة الكيفية السمية من سوء مزاج مختلف يكون اقوى تاثيرا من الجرح العظيم
وما ذكره انما يرد نقضا على من لم يجعل الالم الا التفرق الاتصالي دون سوء المزاج كما اشتهر من جالينوس
واتباعه على انه يمكن الجواب من قبلهم بان سبب الايلام الشديد في السموم ربما كان لاجل تقطيعها

كثيرة

كثيرة في العضو وجود القوة الحسية واما قطع العضو فمتفرق في ... حدوثه لم يبق القوة اللمسية التي للعضو ذلك م
المفصول بل الباقية في ... وربما كان المحل الباقي الذي يصل ان القطع اليه او قبل ذلك القطع اقل قدرا من العضو
الذي سرى فيه ان التفرق الحاصل من ذلك الالم واعلم ان لكل من هذه المذاهب وجه صحيح اما الذي ذكره
الاطباء فيمكن تصحيحه بان المولم ليس نفس تفرق الاتصال بل صورته الحادثة لان منه الوجود الحيواني
الوجود والوجود كما مر عين الوحدة فوجودها بنحو من الوحدة الاتصال والتفرق ضده وضد الوجود
سبب ذاتي للالم لان ادراكه كما مر هو الالم واما مذهب غالينيم وهو ان المولم هو سوء المزاج فلان
نسبة الكيفية المزاجية الى الوحدة الاتصالية كنسبة الصورة الى المادة والشيء شيء بصورته
لا بمادته فالحيوان حيوان بصورة مزاجية لا بمادة جسمانية الا بالعرض حتى لو امكن صورة الكيفية
المزاجية الحيوانية بلا مادة لكان حيوانا فحينئذ كل حيوان بما هو ذلك الحيوان من حيث الصورة
مزاج اخص خاص مزاجه ومن حيث المادة اتصال آخر خاص اتصاله وجانب الصورة فهو الاصل
فالمضاد المولم بالذات له هو سوء المزاج المختلف له لا تفرق اتصاله واما مذهب الشيخ ومن تبعه
وهو الاصح الاحق فلان التركيب بين المادة والصورة اتحادي فصلاح كل منهما صلاح الآخر و
فساده فساده فقد علمت ان مذهب جالينوس ان السبب القريب له هو تفرق الاتصال واما سوء
المزاج فهو انما يكون مولما لكونه مستتبعا لتفرق الاتصال وذهب الشيخ الى ان ذلك السبب اما التفرق
واما سوء المزاج المختلف اما بالذات فهو الحار والبارد واما بالعرض فهو الرطب واليابس وغير هذين
المذهبين من رأى ان المولم هو سوء المزاج فقط واحتج الشيخ على صحة مذهبه بامور منها احدها
ان الوجع قد يكون متشابها لاجزاء في العضو بخلاف تفرق الاعضاء لانتهاء القسمة الى احاد
ليس في كل منها تفرق مع ان فيه وجعا واجيب بعدم تسليم التشابه في الوجع حقيقة بل حسا
فقط فلكثرة التفرقات وصغر ما بينها من السطوح يشتبه على الحس فيظن الجميع متشابها فلم يكن
القياس برهانا لوجود هذا الاحتمال وثانيها ان البرد موجع حيث يقبض ويجمع وتفرق الاتصال
في غير موضع البرد واجيب بان موضع البرد اذا انقبض يمتد اطرافه واذا انضغط اجزاؤه
البرد تفرق اتصالها وكلا الامرين يوجب التفرق ولذلك يعد الضغط من جملة الاسباب
ولا باجزاء موضع البرد يمكن ان يكون بعضها اشد بردا من الآخر فيفصل الابرد عن
البارد وثالثها ان الوجع لا محالة احساس بمناف من حيث هو مناف وسوء المزاج
محسوس مناف وذلك الحكم شامل لها لا لاحساس به وجع واجيب بانه منقوض بسوء المزاج الرطب
فانه يدرك فهنا ليحصل ادراك المنافي مع انه لم يوجد الالم اولا فقد علمت وجه دفع هذا الجواب

بلغ

وان المولم اذا ذهب اليه الشيخ والذي يظهر من الوجهين الاولين لا ينافي كون تفرق الاتصال ايضا مولما
على سبيل العرض فيما الفرق بين ايلام سوء المزاج وايلام التفرق فبيان الانفكاك بينهما لا ينفي كون التفرق
مولما اصلا فصل في ان المولم اي نوع من سوء المزاج اشترط الشيخ في سوء المزاج المولم ان يكون [illegible]
حارا وباردا لا رطبا ويابسا وان يكون مختلفا لا متفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات
الانفعالية دون الفعلية واورد عليه بانه ان اريد انهما ليستا فاعلتين والمولم بالذات فاعل فيشكل
بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال وكليهما الكثير من الامراض فليكونا سببين للوجع بهذا المعنى
غير توسط تفرق الاتصال فلا يحصر السبب في سوء المزاج الحار والبارد واما السبب بالذات
بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع احساس
والاحساس انفعال والانفعال لا يكون الا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيات فيشكل بتصريح الشيخ
في مواضع من كتبه بل اطلاق القوم على انهما من الكيفيات المحسوسة بل اوائل الملموسات وعند
خروجهما عن الاعتدال يكونان منافيين فادراكهما من حيث هما كذلك يكون الما وذكر الشارح ان
سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة القبض تفرق الاتصال المولم بالذات
واعترض بان الرطب ايضا قد يتبعه بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان اوسع التحذير تمديد
واجيب بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها
واما الثاني فلان سوء المزاج المتفق غير مولم ولذلك سمي بالمتفق والمستوي حيث شابه المزاج الاصلي
في عدم الايلام وذلك لانه عبارة عن الذي استقر في جوهر العضو وابطل المقاومة وصار في حكم
المزاج الاصلي فلا انفعال فيه للحاسة فلا احساس فلا الم وايضا المنافاة انما يتحقق بين شيئين فلابد
من مغايرة المزاج الاصلي عند ورود الغريب ليتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية العضو فيتحقق الالم
وايضا الدق اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب لا يحمى الا عن حرارة قوية ولانها تستعمل
مبردات اقوى مما يستعمل في الغب ولانها يؤدي الى ذوبان مفرط من الاعضاء حتى الصلبة
منها وصاحب الدق لا يجد من الالتهاب ما يجده صاحب الغب فما ذلك الا لكون سوء المزاج المتفق
لا يحس به وايضا المستحم في الشتاء يستحر من الماء الفاتر ويتاذى به ثم اذا بعد ذلك يستلذه [illegible] ويستطيبه م
ثم اذا استعمل ماء حارا يتاذى به بعد استلذاذه ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده وما ذلك الا لما ذكر به ثم م
وتوضيح ذلك ان المنافاة وصف لا يتحقق الا عند ثبوت امرين ليكون احدهما منافيا للاخر فلما
كان للعضو كيفية ورد عليه ما ينافي كيفيته فلا يخلو اما ان يكون الوارد عليه قد ابطل كيفية ذلك
العضو او لم يبطل فان ابطل فلم يكن هناك كيفيتان بل هناك كيفية واحدة فلم يكن المنافاة حاصلة

فلا يكون

فلا يكون الالم حاصلا واما اذا كان الوارد لا يقوى على ابطال كيفية العضو ثم يكون المنافاة حاصلة بين
كيفية العضو وكيفية الوارد عليه فيحصل الشعور بتلك المنافاة فلا جرم يتحقق الالم فهذا هو السبب في
ان سوء المزاج المتفق لا يولم وسوء المزاج المختلف يولم هذا ما قيل اقول فيه شك وتحقيق اما الشك فهو ان
قوام العضو الشخصي بالكيفية الشخصية المزاجية فاذا ورد بحيث كيفية اخرى منافية لها في الشخص ثالثها
في النوع وجب ان يبطل الاولى والا لزم اجتماع المثلين بل المتنافيين في محل واحد فاذا بطلت
الاولى فباي شيء ادركت الثانية واما التحقيق فهو ان الاولى وان بطلت فصورتها المحسوسة
حاضرة عند النفس وكانت مالوفة للنفس فيتاذى بورود الثانية الموجبة لزوال المالوفة وقوام
العضو في كل وقت بكيفية اخرى من عرض المزاج وحافظ الجميع هو النفس لا العضو واعلم ان سوء
المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يولم اصلا وذلك اذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث منه
اولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به وعند فاته في الزمان الثاني يكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور
بها وكذا في كل زمان وهذا بخلاف ما يحدث دفعة فانه لكثرته يكون مولما ثم يستمر ادراكه ما دام
مختلفا فصل في تفصيل اللذات وتفضيل بعضها على بعض كل من اللذة والالم ينقسم بحسب القوة
المدركة الى العقلي والوهمي والخيالي والحسي وينحصر في هذه الاربعة عند البحث والتحقيق اما الحسي فظاهر كتكيف
العضو اللامس بالكيفية الملموسة المشتهاة والذائق بالحلاوة واما الخيالي فكتخيل اللذات الحاصلة او الراجي
لحصول الظفر والانتقام واما الوهمي فكالظنون النافعة والاماني المرغوبة كما قيل اماني ان
تحصل تكن غاية المنى والا فقد عشنا بها زمنا رغدا واما العقلي فلان للجوهر العاقل ايضا كمالا
هو ان يتمثل فيه ما يعقله من الواجب تحصيله بقدر الاستطاعة ثم ما يعقله من صور معلولاته الى اخر
المراتب اعني نظام الوجود كله تمثلا مطابقا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا
وعند من تصير النفس بعينها متحدة بالعقل الذي هو كل هذه الموجودات فيصير لاذا ولذة وملذا
في باب اللذة العقلية لا ذا اللذة فقط وبالجملة لا شك ان هذا الكمال خير للجوهر العاقل وهو مدرك
لهذا الكمال عند ذلك فاذن هو ملتذ بذلك فهذه هي اللذة العقلية واما الالم العقلي فهو ان
يحصل لما من شانه ذلك الكمال ضده ويدرك صورة ضده من حيث هو ضده واما الذي ليس من
شانه ان يحصل له ذلك فهو فارغ عن هذا الالم ثم اذا ناسبنا بين هذه اللذة العقلية والتي لسائر
القوى سيما الحس فالعقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان عدد تفاصيل المعقولات اكثر
بل يكاد انه لا يتناهى ووجودها ادوم فلا ينقطع واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه الموجود المعقول

٤١ والحس لا يدرك الا ما يتعلق بالظواهر والقشور فيكون الكمالات العقلية اكثر وادوم واتم واذا كانا
كذلك فاللذات التابعة لهما على هذا سبيل وعجيب هذا عن حال الالم عند المتحقق
تلك الكمالات واعلم ان اللذة العقلية اذا كانت هي خارجة عن جنس الكيفيات النفسانية
لانها جوهر عقلي لا كيفية نفسانية فان قيل الحسي من اللذة والالم ايضا ينبغي ان يكون من الكيفيات
المحسوسة دون الكيفيات النفسانية اجيب بان المدرك بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتالم
منها كالحلاوة والمرارة واما نفس اللذة والالم التي هي الادراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها
اقول هذا ما ذكره بعض الفضلاء وهو ليس ببعيد لان المراد باللذة والالم ليس المعنى المتعلق الجزئي والا
لكانا من مقولة المضاف بل المراد ما يستلذه النفس او يتالم به وهما من جنس الادراك والادراك كما هو
التحقيق هو الصورة لا النسبة فالتحقيق ان يقال ان ما يعد من جنس الكيفيات المحسوسة هي الموجودة
في مواد الاجسام لا الموجودة في آلات الادراك من حيث هي آلات الادراك وهذه الموجودة في
الحواس انما يطلق عليها اسم الحرارة والبرودة والحلاوة والمرارة من باب اطلاق هيئة المعلوم على العلم
كما يقال في العلم بالجوهر انه جوهر معناه انه معقول من حيث جوهريته مع انه من الكيفيات النفسانية
فالعلم بالجوهر جوهر ذهني عرض خارجي نفساني كما سيبين في باب العقل والمعقول فكذلك اطلاق المحسوس
على الحس اي الصورة الموجودة في آلة النفس فتلك الصور كلها كيفيات نفسانية عندنا وليس شيء
منها محسوسا لاحد باحدى الحواس ولا يمكن ادراكها الا للنفس لا بالحس اذ لا توسط للحس في الحس بل
في المحسوس الخارج عنه فان قلت فما قولك في اللذة البصرية فان المحسوس بالبصر هو الامر الخارج
اذ لو كان الابصار بانطباع صورة المرئي في العضو المخصوص لزم فساد انطباع العظيم في الصغير
وغير ذلك من المفاسد قلت مذهبنا في الابصار امر آخر غير المذاهب المشهورة فانه بتمثل الصورة المبصرة
للنفس في غير هذا العالم وتلك الصورة ايضا ليست من جنس هذه الكيفيات المسماة بالحسيات
بل لونها وشكلها من جنس الكيفيات النفسانية وهي قائمة بالنفس لا بآلة البصر قيام الفعل
بالفاعل لا الحال بالمحل فليدرك عن هذا التحقيق فانه شريف جدا نافع في علم المعاد وسيجيء بيانه
في غير هذا الموضع ومما ينبغي ان يعلم ههنا انه نقل عن جالينوس انه قال ان اللذة والالم يوجدان في
الحواس كلها وكلما كان الحس اكثف كانت مقاومته مع الوارد اكثر فكان الالم واللذة اقوى والطف الحواس
البصر لانه يتم بالنور الذي يشبه النار التي هي الطف العناصر فلا جرم لا يكون اللذة والاذى في
البصر الا قليلا والسمع الطافة من البصر لان آلته الهواء الفروع فلا جرم صارت اللذة والاذى

في هذه الحاسة اكثر منها في البصر ثم الشم اقل لطافة من السمع لان محسوسه البخار وهو اغلظ من الهواء
فلا جرم اللذة والاذى في الشم اكثر منها في البصر والسمع والذوق اغلظ من جميع الحواس لا تعلقه بالارض
الارض فكانت مقاومته مع الوارد اقوى وابطا فلا جرم صارت اللذة والاذى فيه اقوى واكثر
ان جالينوس لم يكن حكيم النفس ولا لطيف القلب ذكيا فيما ذكره بل يلزم منه ان يكون لذة الخيال
اضعف من اللذات الحسية كلها اذ لا يتصور هناك مقاومة وكذا اللذة العقلية وكانه لم يدر ان
التفاوت وعلمها انما لا مدخل لها في اصل اللذة والالم لو كان فيه فوجود سببها اذ اللذة كل قوة بادراك
صورة ملائمة لها والم بحصول صورة ضدها ثم لكل قوة حد من حدود الوجود بعضها اقوى وبعضها
اضعف وبعضها الطف وبعضها اكثف واقوى الوجودات اقواها لذة ولا ان ما هو اكثف
فهو اقوى وما هو الطف فهو اضعف ولا ايضا ان النار اضعف العناصر والارض اقوى بل العكس
في الجميع اولى واحق عند التحقيق فان وجود الجن والشياطين اقوى من وجود الحيوان والانسان
لهما افاعيل شاقة واعمال قوية لا يقدر على عشر من اعشارها البشر كما هو متواتر الصدق جدا
وان كانت الخصوصيات آحادا واما الفلك وما فيه لا شبهة انها الطف من العناصر وهي مع
ذلك اقوى واقوم منها من غير شبهة فادراكها اقوى فيكون الذ فعلم ان الالطف اقوى ادراكا
فيكون اشد التذاذا واما حال هذه الحواس فالوجه في تفاوت ادراكاتها المدركة انها التدريج
الحيواني حاصل من هذه المواد العنصرية ونفسه تنبعث من مزاجه الغالب فيه الارض ثم الماء
ثم البخار ثم الهواء ثم النار ومنها ابتداء الارواح والافلاك والاملاك فلهذا الغالب عليه اكثر الافراد
بحكم المناسبة الجنسية ادراك الملموسات ثم المطعومات ثم المشمومات ثم المسموعات ثم المبصرات ثم
المتخيلات والمظنونات ثم العقليات واليقينيات وهكذا قياس لذاتهم وآلامهم التابعة لمدركاتهم فصل
في تعقب ما قاله الشيخ في لذة الحواس وحل ما يشكل فيه قال في الفصل الثالث من المقالة السادسة
من علم النفس من طبيعيات الشفاء الحواس منها ما لا لذة لفعلها في محسوسها ولا الم ومنها ما
يلتذ بها لم بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا
يتالم بل تلك بل النفس يتالم بذلك وتلتذ وكذا الحال في الاذن فان تالمت الاذن من صوت شديد
والعين من لون مفرط كالضوء فليس تالمها من حيث يسمع او يبصر بل من حيث يلمس فانه يحدث فيها الم
وكذلك يحدث بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فانهما يتالمان ويلتذان اذا تكيفا بكيفية
منافرة او ملائمة واما اللمس فانه قد يتالم بالكيفية الملموسة وقد يلتذ بها وقد يلتذ ويتالم بغير

من الشم لان آلته الرطوبة العذبة
وهي في درجة الماء فلا جرم اللذة
والاذى في الذوق اكثر واللمس اغلظ

٤٢ توسط كيفيته من المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتيامه انتهى ما قاله الشيخ واعترض عليه بعض شراح
القانون وهو المسيحي بقوله هنا شي في غاية الاشكال اما اولا فلانه كان يرى ويعتقد ان المدرك للمحسوسات
الجزئية هي الحواس لا النفس فمذهبه في هذا الموضع اما ان يكون هو ذلك او لا يكون فان كان الاول
فيكون مناقضا لكلامه في البصر والسمع وان كان الثاني فيكون قوله في السمع والبصر فاسدا واما ثانيا
فلان كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل ان يدرك غيره وبديهة العقل حاكمة بهذا ونقول
كيف يصدق ان يقال ان القوة اللامسة الحاصلة في الاذن والعين هي المدركة للصوت المفرط واللون المؤذي
واما ثالثا فلان ذلك مناقض لحد اللذة والالم فان حد اللذة على ما عرفت بانها ادراك الملائم من حيث
هو ملائم والملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات الحسنة لا المستحسنة واما رابعا فلان ادراك
هذه المحسوسات اما ان يكون لذة والما للحواس او لا يكون فان قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان
الحسنة لذة وادراكه للالوان المؤذية الما وان قال بالثاني فلا يكون للمس لذة ولا الم ولا للشم والذوق
وان كان لذة والما للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ع لان هذه الحواس كلها
وسايط للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية ثم قال المسيحي والحق عندي في هذه المسئلة ان في الملائم
للقوة الباصرة الالوان الحسنة وللقوة السامعة الاصوات الطيبة وكذلك المعقول في باقي الحواس وان
ادراكها لهذه الامور لذة بناء على ان الادراك حضور صورة المدرك للمدرك واذا كان كذلك
فيكون كل من الحواس الظاهرة لها اللذة اذ لا معنى للذة الا ادراك الملائم من حيث هو ملائم وكذا الالم
وقال الامام الرازي في كتاب المباحث بعد نقل كلام الشيخ هذا ما قاله الشيخ وهو الحق فان قيل لا
شك ان الملائم للبصر هو الابصار فكيف زعم الشيخ ان العين لا يلتذ بل الشيخ اتحد اللذة بانها
ادراك الملائم فنقول اما نحن فلانساعد على ان في العين قوة مدركة بل المبصر والسامع هو النفس
وهذه الاعضاء الات لها في هذه الادراكات فاندفع عنا هذا الاشكال واما على مذهب الشيخ
فالمدركات الالوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فانه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالالوان
بل ادراك الالوان امر ملائم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة بل جعل ادراكه لذة
والباصرة اذا ابصرت حصل لها الملائم الذي هو ادراك الالوان ولم يحصل لها ادراك هذا الملائم
فانها لم تدرك كونها مدركة بل النفس تدرك الاشياء وتدرك انها ادركت تلك الاشياء فلاجرم
يحصل لها اللذة ثم اعترض على نفسه فيما اختاره من ان المدرك هو النفس لا الحواس وفي هذا التوجيه
الذي ذكره لكلام الشيخ بما لم يقدر على دفعه مع انه ادعى اولا صحة كلام الشيخ فقال ما حاصله

ان هذه

ان هذه المحسوسات اما ان يسلم كونها ملائمة لهذه الحواس وبنا على ان الملائم للحواس هو الاحساس لا
المحسوس ملائمة للحواس ان ادراكها ادراكا للملائم فقوله بعد ذلك البصر لا يلتذ بالالوان يناقض قوله — فان سلم كون المحسوس م
اللذة هي ادراك الملائم واما ان منع من ذلك وزعم ان الملائم لها الاحساس لا المحسوس فلا يخ اما — هو م
ان يقول بان حصول الملائم هو اللذة او ادراكه هو اللذة فان قال بالاول لزمه ان يسلم لذة البصر وان قال
بالثاني لزمه ان لا يثبت في حاسة اللمس لانه ليس الملائم لها الملموسات بل الاحساس بها وليس لها ادراك — اللذة م
لذلك الاحساس فهذا وجه الاشكال انتهى كلامه وقال العلامة الشيرازي في شرح الكليات القانون
بعدما نقل كلام المسيحي وعندنا نظر اما فيما ذكره اولا فلانا لا نم ان مذهب الشيخ ان المدرك للمحسوسات
هي الحواس بل لا مدرك ولا حاكم ولا ملتذ ولا متالم عند الشيخ وغيره من المحققين الحكماء غير النفس و
اطلاق هذه الالفاظ على الحواس بضرب من المجاز واسناد معانيها الى الحواس من اغلاط المتاخرين
كالامام الرازي ومن اقتفى اثره لان ادراكها يختلف فمن المدركات ما يدركها بذاتها كالكليات
ومنها ما يدركها بواسطة الالات وهي الجزئيات وذلك بان يتكيف الات الحواس بالمحسوسات الخاصة
بها فتدركها النفس وذلك لان الادراك حصول صورة المدرك بما به يدرك ولانها تدرك الكليات
بذاتها والجزئيات بالالة لا بكون حصول الكليات في ذاتها وحصول الجزئيات المحسوسة في الالات الحواس
لكن لما كان الاحساس انفعال الحاسة بل الة الحاسة عن محسوسها الخاص وجب انفعال الة كل حاسة
عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس لا لان انفعال بعض الات الحواس وتكيفها بمحسوسها
يكون بحيث ان النفس تدركها حيث تنفعل الالات عن محسوساتها كالذائقة والشامة واللامسة
ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة ولهذا فان الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة
الرائحة الطيبة في الشم ولذة النعومة في الة اللمس ولا يدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية ولا في
ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت في العصبة المستفرشة وان كانت الة السمع والبصر منكيفان بالكيفيات
المسموعة والمبصرة بصلح لما قيل لان انفعال بعض الات الحواس وتكيفها بمحسوسها زمانية وانفعال الات
البعض انى فالاول كاللامسة والذائقة والشامة واما الثاني فكالسامعة والباصرة والتسلم لا
على طريق الندرة كما اذا نظرنا الى ضوء قوي او حمرة شديدة وحدقنا النظر فيه ثم حولنا الى غيره
فيبقى الضوء والحمرة في الجليدية وكذا في الة السمع قد يبقى تكيفها زمانا يسيرا كما يبقى الصوت
بعد في الاذن فمراد الشيخ ان الة اللمس لا تنفعل عن محسوسها زمانا لها قدر يجب ان تدركها النفس
فتلتذ وتتالم والة الاخرى لا تنفعل عن محسوسها ولا تتكيف بها زمانا له قدر يجب ان تدركه النفس

مثلنا ادتنا لم هذا ما قالوه وهو كلام ردي ضعيف لاشتراك الحواس في كون ادراكها آنيا واما ان بعضها
آني وبعضها زماني فغير مسلم من ادعاه فلا بد من دليل ثم ان الشيخ لم يذهب الى ان آلتي السمع والبصر لا تتكيفان
بمحسوسيهما بل تكيفنا من كيفيات الثلث البواقي بمحسوساتها الا ان السمع والبصر لا يلتذان بالمسموعات
المبصرات من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فان الذائق يلتذ من حيث تذوق والشام من حيث تشم
واللامس من حيث تلمس والسبب فيه ما ذكرنا من ان النفس مدركة لذة الثلث من حيث تكيف الآتها
بمحسوساتها ولا تدرك لذة الآخرين من حيث تكيف آلتيهما بمحسوسيهما وعلى هذا فالجواب الحق ان يقال الامام ان
مذهب ذلك وسنده ما ذكرناه واما فيما ذكره ثانيا فلان الشيخ لا يقول ان المدرك للصوت العظيم واللون
المفرط لامسة الاذن بل المدرك لهما هو السامعة والباصرة والمتألم آلة لامستها بطريق تفرق
اتصال بحدة الصوت المفرط لامسة الاذن واللون المؤذي في لامسة العين واما آلتا السمع والبصر
فلانها لم يسمها لا لادراكهما آنيا لان ما على ما قيل لبطلان ذلك بل لانها لا يلتذان من حيث يسمع
ويبصر واما فيما ذكره ثالثا فلانه مبني على ان الملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات وعلى ان
الشيخ ذهب الى ان مدرك المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان لان الملائم والموافق انما يكون
للنفس لا لغيرها من القوى ولانه ذهب الى ان المتألم من اللون المؤذي هو لامسة لا باصرة العين
والمدرك باصرتها لا اللامسة وهو كلام حق واما فيما ذكره رابعا فلانا لا نم ان كان الملائم
لذة في البعض دون البعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادراك النفس لذة الحواس حيث
ينفعل آلاتها عن محسوساتها واما الحق الذي اخترناه فقط لان الملائم والموافق انما يكون للنفس
لا للقوى وان القوة لا تدرك شيئا البتة الا ان ادراكها لهذه الامور في اللذة فهذا ما عندي في
هذا المقام انتهى كلام العلامة الشيرازي آنوك وفيه ابحاث اما اولا فلان ما ذكره من ان الملائم
والمناسب للنفس ليس على اطلاقه بصحيح فان النفس في اثناء تعلقها ترغب تجدد بالعقل وقد
تتجدد بالحواس واذا اتحدت بالعقل الفعال تنفعل فعله واذا اتحدت بالحواس تفعل فعلها ومعلوم
ان فعل الحواس يناسب الحواس وفعل كل حاسة يناسب تلك الحاسة وادراك المناسب لذة
فيجب ان يكون لذة السمع والبصر بادراك المسموع والمبصر كما ان لذة الثلث البواقي بادراك
محسوساتها من غير فرق واما ثانيا فلان الفرق الذي ذكره من ان ادراك النفس لمحسوسي
الاوليين ادراكها لمحسوسات الثلث الباقية يكون حيث تنفعل الآلات على تقدير تسليم لا مدخل له في   لا يكون حيث ينفعل الالة م
يكون حيث تنفعل الآلة الفرق بين الموضعين في اثبات اللذة لبعض الحواس وعدمها للبعض الآخر

فان كلام الشيخ ناص في وجود اللذة للثلث وعدمها للاثنين وكون محل الادراك غير موضع
الانفعال في بعضها وعينه في بعض آخر لو فرض تسليمه وصحته فاي مدخلية لهما في كون احدهما
منشأ لذة الحواس دون النفس والآخر منشأ لذة النفس دون الحواس واما ثالثا فلان ادراك الحواس التي
لا تتكيف الا بمحسوساتها وهو ما عرفت بان آلتي السمع والبصر قد تتكيفان بمحسوسيهما ولا شبهة
في ان التكيف بصورة المدرك الملائم اذا كان ادراكا كان لذة لا محالة لان ادراك الكمال او ادراك
كل كمال الشئ كان لذة لذلك الشئ به فلزم من ذلك ان يكون ادراكهما لمحسوسيهما الذي هو
تكيفهما بكيفيتي تينك المحسوسين لذة لهما فما السبب في ما حكم بان السمع والبصر لا يلتذان
بالمسموع والمبصر من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فان قال السبب ان النفس مدركة لذة هذه
الثلث من حيث تكيف الآلة ولا تدرك لذة الآخرين حيث تكيف الآلة قلنا لا نم ذلك وعلى فرض
تسليمه لا يوجب هذا الفرق في ثبات اللذة وعدمها فان حيث وحيث لا مدخل له في ما نحن بصدده
اذ اللذة تابع للادراك فالادراك ان كان للنفس كانت اللذة لها وان كان للحس كانت اللذة له
واما رابعا فلان منع كون الملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات غير وارد فان الملائم لكل قوة
ادراك ما يناسبها ولا شبهة في ان اللون والضوء كمال للشفاف اللطيف الجليدي في سنة
جواب م   وادراكهما كمال ملائم لها فالصواب في جميع ما اورده المسيحي ثم الشيخ ان يقال العين
مايكون م   نوع لمسية ونوع بصرية لان في جوهرها ما يناسب الملموسات وفيه ايضا ما يكون من باب الالوان و
الاضواء وما يدرك بالعين كذي اللون المفرط او كذي الضوء الشديد فيه جهتان
الموضوعين ؟   جهة مبصرة وجهة ملموسة فالابصار للباصرة والالم للامسة فلا تناقض لاختلاف الموضعين
والادراكين والمدركين واما خامسا فالذي ذكره اجزاء في ابطال الحق الذي اختاره المسيحي
يجي بل الحق حقه والباطل ابطال ذلك الحق وكلام الشيخ ايضا حق لكن المسيحي لم يقدر على فهمه
وحل الاشكال الوارد عليه وانه لعضيب العجب من هؤلاء النحارير الثلثة اعني المسيحي والرازي و
الشيرازي وغيرهم من شراح القانون وساير العلماء حيث لم يقدر احد منهم على حل ما ذكره الشيخ و
تحقيقه مع اعتنائهم بالتفتيش له والبحث عنه والحمد لله على ما من علينا من فضله وحكمته فنقول
لتحقيق هذا المقام ان الحيوان بما هو حيوان حاصل الهوية من جوهر جسماني كيف بكيفية مزاجية من
باب اوائل الملموسات ولكل حيوان بل لكل عضو منه حد اعتدالي من حدود ذلك اللمسية وصلاحه
وفساده منوطان بانحفاظ هذه الكيفية المزاجية نوعا او شخصا وبعد عدوله في هذه

الكيفية كمال ونقص وله قوة مدركة لهذه الكيفية يسمى باللامسة وهي سارية في كل بدنه واجزائه
الاساسية والاعضاء الحسية كالعين والاذن واللسان والخيشوم ايضا داخل في ما يسري فيه الحسية
قوة اللمس كما هو داخل فيما يسري فيه تلك الكيفية اللمسية ولاشك ان اللذة هي ادراك الملايم من
حيث ملايم والالم ادراك ضده من حيث هو ضده وقد مر ان الملايم لكل شيء ما يكون كمالا وفي
وكمالا لشيء يجب ان يكون من نوعه وضده من نوع جنسه القريب فادراك الملموسات الملايمة
كما للقوة اللمسية التي في ساير الاعضاء فيكون لذة لها بالذات وللنفس بواسطتها وادراك
ضدها يكون الما لها بالذات وللنفس بالواسطة فالملايم والمنافي للحيوان بما هو حيوان انما
من جنس الملموسات وادراكاتها لذة والم للقوة الحيوانية اللمسية التي لا تخرج منها ومن يدركها
حيوان ثم بعد هذه الكيفية اللمسية وقوة ادراكها اللمسي في قوام بدن الحيوان الكيفية الذوقية
التي بها يعتدل وادراكها يحفظ بدنه ويبقى الى غاية نشوه وكما ان بدنه من جنس الملموسات وكما
سوط بكمالها كذلك من جنس المذوقات التي يتغذى بها فللقوة الذوقية كمال ونقص وبازاء
لذة وقد عرفتهما من هذا الباب ولاجل ان بعدهما من الكيفيات درجة كالشمة
من مدركات الشامة لم يحتج اليها اعضاء وهو الكيفية كثر احتياج في القوام الا انها ما يتعذ
بها الطايفة عضلة كالارواح البخارية فان الروح كمال الروح فيكون للقوة الشامة باللطيفة
التي في الخيشوم لذة في ادراك الروايح الطيبة والم في ادراك الشمايم المنتنة الكريهة وكل هذه
الكيفيات الثلثة مما يتصف به البدن الحيواني واعضاؤه واما مدركات الباصرة والسامعة
فالحيوان بما هو حيوان غير محصل القوام منها ولا شيء من اعضائه متقوم بالنور او الصوت
لان كيفية الضوء من الهيئات البعيدة عن اعماق الجسم بما هو جسم فضلا عن الحيوان لانه جسم
كثيف ظلماني وانما عرض الضوء واللون التابع له لسطوحه واطرافه الخارجة عن حقيقة الجوهر
ومهيته وكذا الصوت الذي هو احد الاعراض عن حقيقة جسم ذي الصوت فليس الجسم الحيواني
ولا عضو من اعضائه ذو كيفية مبصرة او مسموعة حتى يكون حصول شيء منها كمالا له فيكون
ادراكه ادراك الكمال المناسب لذلك العضو فيكون لذة وادراك ضده ادراكا لما في
نعم ادراك المبصرات النورية لذة وكمال للقوة الباصرة لا للعين وادراك الاصوات الحسنة
لذة وملايم للقوة النفسانية السمعية لا للاذن فالملايم والمنافي لهذين العضوين غير الملايم
والمنافي لهاتين القوتين بخلاف الملايم والمنافي للقوى الثلث الشمية والذوقية واللمسية

فانما يصيبهما ملايم ومناف للاعضاء وبالجملة الحيوان بما هو حيوان من جنس الملموس والمطعوم والمشموم
وليس الحيوان بما هو حيوان من جنس الاصوات والالوان ولهذا اذا انقطع عنه الملموس ساعة يهلك والمطعوم
يوما او يومين يموت والمشموم زمانا قصيرا وطويلا يتضرر به ولا كذلك اذا بقي في غار مظلم وانقطع عنه
الانوار والالوان والاصوات اذ لا تفاوت حاله الا اللهم الا الحيوان الانسان لمكان نفسه التي هي من
عالم الانوار وعالم النسب الشوقية العددية فيلتذ عن روية الانوار واستماع النغمات الموزونة
ويتالم عن الظلمات والالوان الكدرة الموحشة واما تضرر العين عن الضوء الشديد او اللون
المفرط فمن جهة لامسة العين اذ لا يخلو الهواء المتوسط المماس للعين من كيفية حر شديد او برد
شديد في الصورتين يتضرر بها العين وكذا تضرر الصماخ عن الصوت الشديد فلاجل
مصادمة الهواء القارع للصماخ كما لوح اليه الشيخ لان اللامسة ادركت الضوء او الصوت
ولان الباصرة ادركت الهواء الملموس او السامعة لمست القارع من الهواء فالملموس الملايم
اما المنافي للحواس التي هي مجرى جسمانية ولا لاتها ومحالها التي هي اجسام مركبة كثيفة هو من مدركات
اللامسة والذائقة والشامة واما مدركات الباصرة والسامعة فليست ملايمة ولا منافية لقواها
ادراكاتهما ولا لهما من حيث هما حالتان للعين والاذن بل من حيث هما قوتان للنفس فلا جرم يثبت
للثلث الاول اللذات والالم ولا يثبت لهاتين لذة ولا الم بل للنفس بواسطتهما فهذا ما عندي في هذا
المقام والله ولي الافضال والانعام **فصل** في الصحة والمرض وهما من الكيفيات
النفسانية اما الصحة فعرفها الشيخ في اول القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع
لها سليمة وليست كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على انها جنس الصحة هو الكيفية النفسانية
سواء كانت راسخة او غير راسخة فلا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال الشيخ في الشفا انها ملكة
في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها سليمة غير ماوفة لخروج ما هو صحة بالاتفاق
فليس هناك شك لا في ذلك ولا في لا شي يعترض على ما قاله صاحب المباحث انه لا يلزم من اشتراك
في اندراج الصحة تحت الحال والملكة اشتراك في شيء من مقومات الصحة بل من عوارضها لان المخالفة
بين الحال والملكة انما هي بعارض الرسوخ وعدمه على انك قد عرفت ما فيه وهذا التعريف شامل
لصحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره صاحب المباحث بانه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما
اذا كانت افعاله نحو الجذب والهضم والدفع سليمة غير سديد لان الحال والملكة انما يكونان من الكيفيات من م
النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح به وعلى هذا يلزم تعريفا الشفاء تكرارا

اللهم الا ان يراد بالملكة الحال الراسخ وقيل الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية
وكلاهما خلاف الاصطلاح واما ما ذكره في موضع اخر من القانون ان الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان
في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب
الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الافة بكونها على المجرى الطبيعي علما بالمعنى
اللغوي فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريفا للشئ بنفسه ولهذا ذكر بعضهم ان الصحة
في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جايز واعترض بان قوله يصدر
عنها الافعال مشعر بان المبدا تلك الملكة او الحال وقوله من الموضوع مشعر بان الموضوع اعني البدن
او العضو هو المبدا واجيب بوجهين احدهما ان الصحة مبدا فاعلي والموضوع قابلي والمعنى كيفية يصدر
عنها الافعال الكاينة من الموضوع الحاصلة فيه صحيحة سليمة وثانيهما ان الموضوع فاعل في الصحة
واسطة بمنزلة الالة العلة الفاعلة والمعنى ما يصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع
ولكن جعل البدن فاعلا والقوة النفسانية الة غير مرضي فان البدن بما هو بدن قابل والقابل
لا يكون فاعلا في التحقيق ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها افعالها الا بشركة من موضوعها لان
افعالها كافعالها متقومة بالموضوع والمادة فالمعنى شارح هو الناثر والناثر علة لكون الشئ
مستحقة لغيرها فالمراد ان الصحة علة لصيرورة البدن مصدرا للفعل السليم وهذا المعنى مفهوم
واضح في عبارة القانون في التعريف الثاني واوضح منه في عبارة الشفاء لان اللام في التعليل
اوضح من الباء وهي من عن ناند فاع الاعتراض عنها في غاية الوضوح واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه
هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من الشفاء
ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم استاعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما
تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه بعض الفضلاء هو ان الصحة عنده
هيئة هي مبدا سلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبدا للافة في الافعال
فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة
عن نفس الهيئة الثانية فبينهما تقابل التضاد وكانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين او
حقيقة في احدهما مجاز في الاخر والا فالاشكال باق وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب
التحقيق وهو العرف الخاص على ما مر وتقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العامي لان المشهور ان الضدين
امران ينسبان الى موضوع واحد ولا يمكن ان يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق بل هو كما في

الخلاف تحت جنس قريب وقد عرفت في بحث التقابل مخالف الاصطلاحيين وان الشيخ قد صرح في كتاب
قال ان احد الضدين في الشفاء والمشهور قد يكون عدما للاخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكونه
هيئة مضادة وربما اشعر بان المرض ايضا وجودي كالصحة ولا حاجة في بينهما غاية الخلاف فجاز
ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية واعترض صاحب
المباحث بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال
ولا شئ منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية
الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من
الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها فهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه
عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شئ منها داخلا
تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع
مقولة براسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من مقولة ان ينفعل واما
تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل
الصحة تحتها لكونه ضدها هذا حاصل تقريره لما ذكره في المواقف من ان سوء المزاج وسوء
التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوسات او الوضع او عدمه فانه اختصار مخل كما يليق والعذر
بانه لم يعتد ببيان في المحتملات لظهور بطلانها لظاهر البطلان لان قولنا سوء التركيب لما سد ان يحل
بالافعال او عددا او وضع او انسداد مجرى كذلك ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام كما لا يخفى واما الجواب
عن الاعتراض المذكور ففي غاية السهولة وهو ان تقسيمهم المرض بكذا وكذا فيه مسامحة والمراد ان منشا
المرض اما سوء المزاج او سوء التركيب او تفرق الاتصال فالمتحقق انه كيفية نفسانية تحصل عند احد
هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا معنى ما قيل انها متنوعات اطلق عليها اسم الانواع وكذلك كان اطلاق
الصحة على اعتدال المزاج والمزاج المعتدل مثل قولهم المزاج صحيح مع ان المزاج من الكيفيات المحسوسة

فصل في الواسطة بين الصحة والمرض ثم وقع الاختلاف بينهم في ثبوت الواسطة بين
الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حال لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والقدرة والحيوة
الى غير ذلك مما لا يحصى بل في ثبوت حالة وصفة لا يصدق معها على البدن انه صحيح او مريض بل يصدق انه
ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها جالينوس كما للناقهين والمشايخ والاطفال ومن بعض اعضائه افة دون
البعض ورد عليه الشيخ ان الذي راى ان بين الصحة والمرض وسطا هو حال لا صحة ولا مرض فانما نشا ذلك

نسي الشرائط التي ينبغي ان يراعى في حال ما له وسط وما ليس له وسط فتلك الشرائط ان يفرض الموضوع
واحدا بعينه في زمان واحد بعينه وان يكون الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها
فاذا فرض كذلك وجاز ان يخلو الموضوع عن الامرين كان هناك واسطة فان فرض انسان واحد او عضو
منه عضو واحد او اعضاء معينة في زمان واحد وجاز ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب او لا
يكون معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التي تتم بذلك الاعضاء سليمة
وان لا يكون كذلك فهناك واسطة وان كان لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب او لا
يكون معتدل المزاج سوي التركيب اما لا هذا احدهما دون الاخر ولانه ليس لا واحد بينهما واسطة البتة
كلامه وهو لو اعتبر في المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة
التي هي مبدأ سلامة جميع الافعال او عن هيئة بها يكون شيء من الافعال ماووفا ولا خفاء في انتفاء
الواسطة حينئذ واما اذا اعتبر في المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة
يكون جميع افعال العضو اعني الطبيعية والحيوانية والنفسانية ماووفة فلا خفاء في ثبوت الواسطة
بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبرت آفة جميع الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر
وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض ولاجل ذلك قال صاحب الشفاء يشبه
ان يكون النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة في وقت واحد
او اوقات كثيرة بحيث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك ومن اثبتها اراد بالصحة كون
كل الاعضاء بحيث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث يكون افعالها ماووفة وفي
كلام الشيخ ما يشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في اول القانون انه لا يثبت
الحالة الثالثة الا ان يحدوا الصحة كما يشتهون ويشترطوا شروطا لا يتم اليها حاجة وذلك مثل
سلامة جميع الافعال فيخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليما دون البعض ومن كل عضو فيخرج صحة
من بعض اعضائه صحيح دون البعض وفي كل وقت فيخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن عن استعداد
قريب او الى بعيد فيخرج صحة المشايخ والاطفال والناقهين فصل في الفرح والغم
وغيرهما مما يعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها المايرتسم في بعض قواها من الامور الملائمة
والمضادة فمنها الفرح والغم فالفرح هو كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول
الى الملذ والغم هو كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح الى داخل البدن خوفا من موذي واقع عليه ومنها
الشهوة وهو كيفية نفسانية تتبعها حركة الروح الى الظاهر جذبا للملائم طلبا للتلذذ ومنها الغضب وهي كيفية

نفسانية

نفسانية تتبعها حركة الروح الى الخارج دفعا للمنافر وطلبا للانتقام ومنها الفزع وهو ما تتبعها حركة
الروح الى الداخل خوفا من الموذي واضاكان او متخيلا والحزن وهو ما تتبعها حركة الروح الى الداخل
قليلا قليلا ومنها الهم وهو ما تتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور منه
خير يتوقع او شر ينتظر وهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فالخير
المتوقع الى الجهة الظاهرة والشر المنتظر الى الجهة الداخلة فلذلك قيل انه جهاد فكري ومنها الخجل وهو
ما تتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى
الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها اشارة الى ما الكل واحد منها
من الخواص واللوازم والافعال بها واضحة عند العقل وكثيرا ما يتسامح فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح
انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان دم القلب والغم انحصار القلب وانقباض الدم الذي
فيه والسرور انبساط القلب والدم وذلك باطل لان كلا منها كيفية نفسانية اذا عرض يلزمه
هذه الانفعالات في الجوهر المنفعل عن النفس وهي لطيفة بخارية ومنها الحقد وهو كيفية نفسانية
لا توجد الا عند غضب ثابت وان لا يكون الانتقام في غاية السهولة ولا في غاية العسر اما ان الغضب
يجب ان يكون ثابتا فلانه لو كان سريع الزوال لم يستقر دائما ولم يستقر صورة الموذي في الخيال فلا يحمل
النفس على طلب الانتقام واما انه يجب ان لا يكون الانتقام في غاية السهولة فلوجهين احدهما ان الانتقام اذا
كان سهلا اشتغلت النفس بحركة الانتقام واشتغال النفس بالقوة المحركة منعها من الاشتغال
بالتخيل صورة اخرى وثانيهما ان الشوق الى الانتقام انما اشتد ولم يكن منه خوف بلغ با كدم الى له
صورة اخرى وثانيهما ان الشوق الى الانتقام اذا اشتد ولم يكن حصوله انصار عند الخيال كالحاصل
والحاصل لا يطلب حصوله فلا جرم لا يبقى الشوق الى تحصيله ولذلك فان الانتقام من الضعفاء لما كان
سهلا لم يشتق اليه والدليل على ان حال الخيال في الرغبة والرهبة مبني على المحاكيات لا على الحقائق
كما سقط النفس عن العسل اذا شبه بمرة مقيئة وعن سائر المطاعم والمشارب اذا كانت صورها شبيهة
بصور اجسام مستقذرة وكذلك الشيء الذي يسهل حصوله نزل عند الخيال منزلة الحاصل فلا يبقى
شوق الى تحصيله واما انه يجب ان لا يكون الانتقام في غاية العسر فلان يكون في محل الطمع فلان الموذي اذا كان
عظيما مثل الملوك فان اليأس عن الانتقام منه والخوف يمنع ثبات صورة الشوق الى الانتقام في النفس
فثبت بهذا ان الحقد انما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشدة والفتور فصل
في اسباب الفرح والغم اعلم ان الله سبحانه خلق بقدرته جوهرا لطيفا روحانيا

الكثيفة الظلمانية وهو على طبقات متفاوتة في اللطافة كطبقات السماوات وهو المسمى بالروح النفسانية
والحيواني والطبيعي بحسب درجاته الثلث في اللطافة وجعله للطافته متوسطة بين العقول والاجسام
المادية مطية للقوى النفسانية تسري بها في الاعضاء والجسد اينما وجعل التعلق الاول من القوى النفسانية
مختصا بهذا الروح وفايضا ثانيا بتوسطه في الاعضاء البدنية ومادة هذا الروح لطيف الاخلاط
وبخاريتها كما ان مادة خلقة الجسد من كثيف الاخلاط وارضيتها فنسبة الروح الى لطيف صفو الاخلاط
كنسبة الجسد الى كدرها وكما ان الاخلاط انما تتجوهر منها الاعضاء لامتزاج بينها يودي الى صور مخصوصة
مزاجية يستعد بها لقبول الاحوال التي لم تستفد من العناصر كذلك الصفو من الاخلاط انما تتجوهر منها
لقبول القوى النفسانية التي لم تستفد من البسائط ثم انك ستعلم ان المبدا الاول عام الفيض دايم الجود لا
يخصص فيضه وجوده من قبله بواحد دون واحد ولا بوقت دون ساير الاوقات بل انما يقع التخصيص بواحد
دون واحد ووقت اخرين من جهة تخصيص المواد والاسباب الناشية من قبلها الامر قبله فلاجرم لابد لنا ان
نعرف الاسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية لان لا يعترينا شك في عدم تغير واجب الوجود
وصفاته الاولية اعاذنا الله عن ذلك فاتفق الحكماء والاطباء على ان الفرح والغم والخوف والغضب كيفيات
تابعة للانفعالات الخاصة بالروح الذي ينبعث من التجويف الايسر من القلب وتسري منها على الطبيعة
الى الدماغ وهابطا كيفية الى الكبد وساير الاعضاء ثم ان كلا من هذه الانفعالات يشتد ويضعف لا بسبب
الفاعل فانما يتبع في اشتداده وضعفه اشتداد استعداد جوهر المنفعل وضعفه والفرق بين القوة
والاستعداد قريب وان القوة على الضدين سواء والاستعداد كما وقعت الاشارة اليه في مباحث القوة
والفعل وفي غيرها ان القوة تكون بعيدة والاستعداد قريبا وان القوة على الضدين سواء والاستعداد
على الضدين لا يكون سواء فان كل انسان يقوى على ان يفرح ويحزن الا انه منهم من هو مستعد للفرح
فقط ومنهم من هو مستعد للغم فقط والاستعداد استكمال القوة بالقياس الى احد المتقابلين دون الاخر
السبب لحصول الاستعداد للفرح فنقول ان الذي يعد النفس للفرح امور ثلثة كما ذكره الشيخ في رسالة
في الادوية القلبية الاول كون الروح على افضل احواله في الكم والكيف اما في الكم فهو ان يكون كثير
المقدار وذلك لامرين احدهما ان زيادة الجوهر في الكم توجب زيادة القوة في الشدة كما بين في الاصول
الطبيعية والثاني انه اذا كان كثيرا انبعث منه قسط وافر منه في المبدا وبقي قسط وافر للانبساط
الذي يكون عند الفرح لان القليل ينجذب الى الطبيعة وينضبط عند المبدا ولا يتمكن من الانبساط واما
في الكيف فان يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وان يكون شديد النورانية وافرة جدا يكون شبيهها

بجوهر السما

بجوهر السماء شديدة فهذه هي اسباب الاستعداد للذة والفرح واللذة كالجنس للفرح الذي كالنوع الخاص
الذي في القلب فاذا كانت كثيرة المقدار معتدلة في المزاج ساطعة النورانية كانت شديدة الاستعداد
للفرح واذا عرفت ذلك ظهر ان المعد للغم ما اضاد الروح كالناقهين والمنهوكين بالامراض والمشايخ
واما غلظه كالسوداويين والمشايخ فلا ينبسط لكثافتها واما رقته كالنساء والمنهوكين فلا يفي
بالانبساط واما ظلمته كالسوداويين الثاني امور خارجة وهي كثيرة قال الشيخ فمنها قوية ومنها ضعيفة
واقويها منها معروفة ومنها غير معروفة وما لا يعرف ما فاعيته كثيرا وكل ما احيد كثيرا سقط التعود
والاسباب المفرحة والغامة ما كان منها قويا او ظاهرا فلا حاجة الى ذكرها واما الاخرى
فمثل التعرف الحسي في سيماء العالم والدليل على اللذاذة ايحاش ضدها وهو الاقامة في الظلمة
ومثل مشاهدة الشكل والدليل على تفريحه غم الوحدة وفي هذا الاسناد لا انظر اذ لا يلزم من
كون الشيء على صفة كون ضده على تلك الصفة فان الشيخ نفسه قد بين في كتاب الجدل ان هذه قضية
مشهورة وهي باطلة في نفسها مثل هذا لا يلزم من كون الظلمة موحشة ان يكون التعرف الحسي في سيماء العالم
لذيذا ومثل التمكن من المراد في الوقت والاستمرار على مشتهى القصد من غير شاغل وكذا العزايم والامال
وذكر ما سلف ورجاء ما يستقبل وحديث النفس بالاماني والحادثة والاستغراب والاغراب والتعجب
والاعجاب ومصادفة حسن الاصغاء من المحاور والمساعدة والخديعة والتلبيس والغلبة في
ادنى شيء وغير ذلك واما الاسباب الغامة الخارجة فمقابلات هذه الامور المذكورة وهي مثل
تذكر الاخطار التي عرضت والالام التي قوسيت والاحقاد وما غاظ من المعاملات والمعاشرات
ومثل توهم المخاوف في المستقبل وخصوصا من الواجب من مفارقة هذه الدار الدنيا التي تصرف
عنها قسرا لعا ملها لا بد منه والفكر في غيره من المهمات الاخروية التي يجب السعي فيها ومثل الانقطاع
عن الشغل والفكر العايق والقصور عن المراد وغير ذلك مما لا يحصى فهذه واشباهها تدل على تشتت
المستعد للغم فتغمه ثم التخيل بقوته في السوداوي مما يعين ذلك بايراد الاشباه والمحاكيات الموحشة
المغمة وانما يقوى التخيل في السوداوي لخبث مزاج الروح الموضوع له فتختلف حركتها ولاعراض اصل من القوى
الباطنة هناك مزاج الروح التي فيها واختصاص حركتها كانها على شيء يعني ما يعد له ذلك المزاج
والكيفية الرديئة المظلمة الثالث ان يكون الفرح يعد النفس للفرح ويكون الغم يعد النفس للغم
لما ذكره الشيخ ان كل فعل ذي شكل انا نكرره فان القوة عليه تشتد وكل قوة تشتد يصير استعداده اشد
بوجهين احدهما الاستعداد فان الجسم اذا تسخن او اشتد له استعد لسرعة التسخن وكذا اذا برد وكذا اذا تحلل

٤٨ وكذا اذا تكيفت القوى الباطنة بخيرها عند تكرر افعالها وانفعالها لانها ملكة قوية ما كانت حالا وبمثل هذا الاخلاق وثانيهما القياس الماخوذ من المشهورات فان كل انفعال حدث للشي فهو مناسب لجوهره والمناسب للشي معاند لضده والمعاند للضد انما يكون مراد انقص من استعداد القوة عليه للقابل لا ضداد في استعداد ضده الذي هو مناسبه فهذا هو بيان هذا المعنى بالاستقراء والقياس للمقبول واما التحقيق البرهاني فالكلام فيه اوسع من هذا النمط اذ المقصد انه ليس في الجملة بحيث لم يجز الا ان يكون فيه بماده البرهان اللمي الدائمي وان كان ذلك ايضا مستورا بل يبحث الناظر فيه عيانا وكذا الكل كما قاله الشيخ قال على طريقة البحث الطبيعي وهو ان الفرح يلزمه امران احدهما تقوية القوة الطبيعية والثاني تحليل الروح لما يكلفها الفرح لانه كيفية نفسانية والنفس متصرفة في الروح التي هي مطيته قواها من الانبساط ومنبع قوى القوة الطبيعية امور ثلثة احدها اعتدال مزاج الروح وثانيها كثرة قوتها بدل ما يتحلل وثالثها حفظها عن سيلانها لئلا يطرا عليها ما يحلل الروح فيتبعه امران احدهما الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام والثاني انجذاب المادة الغاذية اليه بحركة الانبساط الى جهة الغذاء ومن شان كل حركة بهذه الصفة ان يتبع تشتيتها ويليها ثم صفا بالاجزام وامتناع الخلاء وبالجملة انجذاب المتاخر عند سيلان المتقدم كما في الرياح وكذلك المياه فيكون الفرح بهذا المعنى مفيدا للفرح واما الغم اذا تكرر واشتدت القوة محيلا لان الغم يتبعه امران متقابلان للوصفين التابعين للفرح احدهما ضعف القوة الطبيعية والثاني تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاختناق من الروح ويتبع ذلك اضداد ما ذكرنا فثبت ان تواتر الفرح بعد الفرح يعد الروح للفرح وتواتر الغم بعد الغم يعد الروح للغم فالفرحان لا يهمل فيه من الغاشيات الا القوى ويعمل فيه المفرحات الضعيفة والممنو بالغم حاله بالضد مما ذكر

فصل في ضعف القلب وقوته والفرق بين ... بين التوحش وكذا بين الشاني وبين النشاط واعلم ان ههنا حالة هي ضعف القلب واخرى هي التوحش وضيق الصدر وهما متشابهان وبينهما فرق وكذلك ههنا حالة هي قوة القلب واخرى هي النشاط وانشراح الصدر وهما ايضا متشابهان وبينهما فرق ويشكل الفرق بينها لتلازمهما في اكثر الامور ولان الاولين يظن بهما انهما انفعاليان والثانيين يظن بهما انهما فعليان ويتبين الفرق بين كل واحد من الشبهين من وجوه اما الاول فلبيانه بتلازمهما لانه ليس كل ضعيف القلب محزانا ولا بالعكس وايضا ليس كل قوي القلب فرحا وبالعكس واما الثاني فلان الحدود مختلفة وذلك لان ضعف القلب حال بالقياس الى الامر المحوج

قلة احتماله وضيق الصدر حال بالقياس الى الامر الموحش من جهة قلة احتماله والمحوج هو المؤذي بالبدن والموحش هو المؤذي للنفس واما الثالث فلان اللوازم النفسانية مختلفة فضعف القلب يحرك الى الهرب والتوحش وضيق الصدر قد يحرك الى الدفع والمقاومة ويرغب كثيرا في فعل الفكر وهو البطش وكذلك فان القوي كثيرا ما اقترن عند ضعف القلب مع انها كثيرا ما يهيج ضد التوحش وايضا ان في ضعف القلب انفعالين انفعال بالتاذي وانفعال بالتشوق الى حركة المباعدة وفي ضيق الصدر انفعال واحد وهو بالتاذي فقط وليس يلزم من ذلك التشوق الى الهرب على سبيل الطبع بل ربما اختار مقتضاه لغرض اخر فيكون ذلك شوقا اختياريا لا شوقا حيوانيا وربما اختار المقاومة والبطش واما الرابع فلان اللوازم البدنية مختلفة لان ضعف القلب يلزمه عند حصول المؤذي الذي يخصه خمود من الحرارة الغريزية واما الخامس فلان الاسباب الاستعدادية مختلفة فان ضعف القلب قد يتبع حالة رقة الروح بافراط برد المزاج وضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح وسخونة مزاجه

فصل في سبب عروض هذه العوارض البدنية لاجل تكيف النفس بتلك الكيفيات النفسانية اعلم ان العوالم متطابقة والنشات متحاكية كلما يعرض في احد العوالم من شانه ما يوازنه ويحاكيه في عالم اخر وهكذا الانسان عالم صغير يشتمل على ثلث مراتب اعلاها النفس وادناها البدن بما فيه من الخلط الصالح وهو الدم واوسطها الروح فكلما يسنح في النفس كيفية نفسانية يتعدى اثر منه الى الروح وبواسطته يتنزل في البدن ويسنح حال جسمانية للبدن ويتعدى اثر منه بواسطة الروح الى النفس فالنفس والبدن متجاذبان متحاكيان لما بين النشاتين والمسببية بينهما بوجه وكان جوهر احدهما يحاكي جوهر الاخر فكيفية كيفيتهما وانفعاله لانفعالها واستحالته لاستحالتها وهكذا حكم الروح الذي هو برزخ بينهما فاذا طرات كيفية نفسانية كاللذة سواء كانت عقلية او خيالية مثلا وهي كما علمت صورة كمالية علمية او خيالية يطرء بسببها انبساط في الروح الدماغي المعتدل وبتوسطه للبدن اهتزاز وظهور للدم الصافي واحمرار للوجه واذا طرا على النفس خوف وألم انقبض الروح الى الداخل وبتوسطه يحدث في البدن انقباض في الوجه واصفرار في الوجه وهكذا القياس في سائر الكيفيات النفسانية والعوارض البدنية وكما ان الروح مطية للقوى النفسانية فالدم ايضا مركب هذه الروح يحركها تارة الى الخارج وتارة الى الداخل وذلك اما دفعة واما قليلا قليلا والحركة الى الخارج

٤٩ يكون للذة والنشاط وقد يكون للغضب وقد يكون للوجل المتوقع وما يجري مجراه والحركة الى الداخل قد يكون
للالم والحزن وقد يكون للخوف والهرب والفكر وما يجري مجراه ثم الحركات الخارجية والداخلية تتفاوت في
الزمان كالسرعة والبطوء وفي الكم كالانبساط والانقباض وفي الكيف كاشتداد الحركة في
اللمم وسقايا بعدها وكذا تتفاوت الحركة فيه المعلولة بحسب اشتداد الكيفية النفسانية الباعثة اياها
وضعفها فقوة الغضب الشديد يتحرك الروح دفعة مع مركبه الذي هو الدم الى الخارج دفعة وربما يتقطع
عنده ما ويطفى بسبب الاحتقان فيموت صاحبه وفي الفرح يتحرك يسيرا يسيرا اذا كان الفرح معتدلا وفي
الفرح المفرط ان كانت حركته بحسب الزمان بطيئا لكن بحسب الكم يكون انبساطه عظيما وربما يودي
افراطه الى زوال الروح بالكلية وكذا الحال في الحركة الى الداخل في الفزع الشديد دفعة وفي
الحزن قليلا قليلا ومنها ايضا قياس ما ذكرنا على العكس وقد يتفق ان يتحرك الى الجهتين في وقت واحد
اذا كانت الكيفية النفسانية عرضها عارضان مثل الهم فانه قد يعرض معه غضب وحزن فيختلف الحركة
ومثل الخجل فانه ينقبض اولا الى الباطن ثم يعود العقل فينبسط المنقبض فيثور الى الخارج ويحمر اللون

فصل في مناسبة ما يعين من تلك الكيفيات النفسانية ويلين الدم

الذي هو حامل الروح الحامل لاثار تلك الكيفيات في الشيخ الدم الكثير المعتدل في الكم
معتدل القوام والمزاج اعد للفرح لكثرة ما يتولد منه من الروح الساطع واما ان يكون كثيرا
وصافيا ومعتدل القوام لكنه زايد في السخونة فاعد للغضب لكثرة اشتعاله وسرعة حركته فاما
ان كان الدم كثيرا وصافيا لكنه رقيق القوام باردا فانه اعد للجبن ولضعف القلب لان الروح
المتولد منه يكون ثقيل الحركة الى الخارج قليل الاشتعال لبرده ورطوبته فيميل الى الاستعداد
للفرح والغضب ويكون لرقته سهل التحلل ولبرده قليل التوليد والدم الكدر الغليظ الزايد
في الحرارة يعد للغم والغضب الثابت الذي لا يخلو من الغم لما يتولد من الروح الكدر واما
الغضب فلسرعة اشتعال الحرارة واما ثبات الغضب فلانه كثيف اذا سخن لم يبرد بسرعة واما
الدم الصافي او الرقيق فيكون اسرع هيجانا واسرع انطفاء لان الروح المتولدة عن ذلك الدم
اشد حرارة وهو مع ذلك غير كثيف واذا كان دمه صافيا مشرقا وكان مع ذلك معتدلا والدم الغليظ
الغير الكدر اذا كان زايدا في الحرارة وهو في الفؤاد كان صاحبه غير جزع ويكون شجاعا
قوي القلب ويكون غضبه اقل لان المزاج يكسر من الغضب والحرارة تعد للغضب لان الغضب
حركة الى الدفع والمزاجية مناسبة للذة واللذة يكون الحركة فيها نحو الجذب وهذا الدم يكون صحيحا

الاسود عظيما ويكون شديد التحرك ومع ذلك يسهل قليل الخوف والدم الغليظ الغير الكدر الزايد
في البرودة يكون صاحبه لا جزعا ولا فرحا ولا يشتد غضبه ويكون جبنه الى حد ويكون بليدا او كل
امر ساكنا لان روحه يكون شبيه دمه والدم الغليظ الكدر الزايد في البرودة يكون صاحبه
متوحشا مجزانا ساكنا لان الغضب الحي في امر عظيم ويثبت غضبه دون ثبات الحار المزاج الذي يشابه
في شارب الاوصاف وفوق ثبات الرقيق القوام ويكون حقودا قال الشيخ في سبب شدة الفرح في
شارب الخمر وشدة الغم في السوداوي اما الاول فلان الخمر اذا شرب باعتدال ولدت روحا
كثيرا معتدلا في الرقة والغلظ شديدة النورانية وذلك هو السبب الاول وسببه للفرح ان الروح
اذا كانت كثيرة معتدلة ساطعة تستعد للانفعال من ادنى سبب من المفرحات فان المستعد التام
يكفيه اضعف اسبابه مثل الكبريت في الاشتعال فانه يشتعل بادنى نار ولا يشتعل الحطب
باضعافها ولهذا يكثر فرح شارب الخمر حتى يظن به انه يفرح لذاته وليس كذلك لان حدوث
اثر لا عن سبب محال والسبب الثاني ان تلك الارواح يكون الدماغية منها شديدة الرطوبة شديدة
التموج لما يتصعد اليها من البخارات الرطبة المضطربة فلرطوبتها لا تذعن للتحريك اللطيف الروحاني
ولاضطرابها لا تذعن للتشكيل الروحاني وحينئذ يصعب على العقل ان يستعملها في الحركات الفكرية
فيعرض للقوة العقلية عنها اعراض بعد ما ينقض حالها ريثما يعتدل مزاجها وتسكن تموجها فاذا لم
استعمال العقل لتلك الارواح صارت تلك الارواح مشغولة بما يرد عليها من الاسباب الخارجة
فلذلك تاثرها من الاسباب النافعة في اللذة اكثر من تاثرها من الاسباب النافعة في الجميل و
النافعة في الحال اكثر من النافعة في المستقبل ومن الذي يجلب اللطف(؟) اكثر من الذي يجلب العقل والسبب الثالث
ان الحس الظاهر اقدر على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريكه ولذلك فان العقل اذا استعصى
الروح الباطن عليه استعان بالحس فيمكن كما في العلوم الهندسية واذا كان كذلك فلا تاثير للمفرحات
المستقبلة والجهل والجميلة والعقلية في نفس الشارب واستولى عليه تاثير المفرحات اللذيذة والعاجلة
والحسية ولان استعداده شديد فيكفيه منها ادنى سبب كالصبي فيظن انه يفرح بلا سبب وذلك محال
فقد اجتمع لشارب الخمر امور ثلاثة احدها استكمال الجوهر بوجهين في الكم والكيف وثانيها اندفاع الافكار المطيعة
منه التي ربما يكون اسبابا للغم وثالثها استعمال الخيال وتنكره في المحسوسات الخارجية التي هي اسباب
اللذة فلا جرم يكمل فرحه ويقوى نشاطه اقول هذه الامور المذكورة اذا اطلع عليها ناظر
العقل يصير منشأ الاقدام على فعل الشرب واما اذا اطلع عليها عاقل صحيح فيعرف هذه الاسباب بل كلها باعث الاعراض

الشخص

٥٠ عنه وان لم يصل اليه حكم الشرع الا انه سيما وقد شرع على تحريمه وتقبيحه بابلغ تاكيد فان الانسان مخلوق
للنشأة الثانية وكمالها العقلي انما يحصل بارتحاله من هذه النشاة ورجوعه الى جوار الله تعالى
وذلك بمطالعة العقليات الدائمات والابتهاج دون الحسيات الداثرات والتلذذ بها واما الذي
هو غم السوداوي فان حاله بالضد من ذلك والاسباب في حصوله اضداد تلك الاسباب فان
جوهر روحه قليل المقدار وضعيف الكيفية فينفعل من الاسباب المؤدية الى الغم لاستعداده
ويكون قوى الخيال مصروفة الى الامور البعيدة المستبشعة لان دخانه في البطن الاوسط من
الدماغ يحفز حركتها لجفافها لما يشبه الشيء من اليبس ثم انه لقوة تخيله يصور الاشباه والحكايات
للامور الموحشة والغامة فكانه يشاهدها قائمة في الخارج قائمة عليه فيكثر غمه واكثر ما ذكر في
هذه الفصول انما نقلناها عن المقالة التي جعلها الشيخ في الادوية القلبية وهذه المسائل وان كانت
انسب بالطبيعيات اذ كان المنظور اليه فيها ما يعرض للجسم من حيث انفعاله ولكن نظرنا فيها الى
الوجود لانواع الكيفيات النفسانية واحوالها وعوارضها وما يطابقها ويوازيها من احوال الجسم
وعوارضه وهذا اخر الكلام في هذا القسم من الكيفيات **القسم الرابع في الكيفيات
المختصة بالكميات وفيه ثلث مقالات** وقبل الشروع فيها نورد بحثين الاول
في معرفة حقيقة هذا النوع وهل هي كيفية تعرض اولا للكمية وبواسطتها للجسم فان قلت الخلقة
عبارة عن مجموع اللون والشكل وهي تعرض اولا للجسم الطبيعي فانه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن هناك
خلقة مثل الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بما هي هي ومنها ما هي عارضة بما هي كمية شيء
مخصوص كالفطوسة وهي التقعير العارض لمقدار جسم مخصوص هو الانف في كلا الشيئين يكون الامر
من عوارض الكمية عند كثير من العلماء واما انا فاقول اما الكيفيات النفسانية فمعلوم انها ليست
من عوارض الكم واما الاستعدادية واللااستعدادية فليست حاملها الكم بل متوسطة الجسم
بل محلها المادة المنفعلة بشرط صورة توجبها واما المحسوسة فهي ايضا مما توجبها انفعالات الجسم المادي
بما هو مادي منفعل فلم يبق الا ان يكون المختصة بالكميات مما ليس فيه اشتداد وتضعف اصلا فيرد الاشكال عليه
في امرين احدهما الخلقة فانها من اي الكيفيات فانا قلنا ان الخلقة يشبه ان يكون وحدتها غير حقيقية لانها
ملتئمة من امرين من الشكل وهو من الكيفية المختصة بالمقدار ومن اللون وهو من الكيفية المحسوسة المختلطة
وثانيهما اللون فان حامله هو السطح كما عرفت فان الجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا ان سطحه
ملون فاذن يتوجه هنا ان يكون اللون وكذا الضوء داخلين في هذا النوع لان حاملهما الاول هو السطح

مع انهما داخلان

مع انهما داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات فيكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت جنسين
وهو محال وهذا الاشكال مما استصعبه بعض فاقول هما من عوارض السطح لكن من جهة ما يعرض لجسمه
من مزاجه المخصوص ولو كانا من عوارض السطح لذاته لكان كل سطح ملونا مضيئا وليس كذلك والبحث الثاني
في اقسامه وهي اربعة في المشهور الاول الشكل وهو ما احاط به حد او حدود احاطة تامة او الزاوية
وهو ما احاط به خطان ملتقيان عند نقطة او ما احاط به سطح او سطوح ينتهي بنقطة او ثلاثة
عند نقطة احاطة غير تامة الثالث ما ليس بشكل ولا زاوية مثل الاستقامة والاستدارة والثالث
هو المسمى عندهم بالخلقة وهي ما يحصل من اجتماع اللون والشكل والرابع الكيفيات العارضة للعدد
مثل الزوجية والفردية والتربيع والتجذير والتكعيب ثم المسائل المهمة التي يجب ان يبحث عنها
في هذا الموضع هي هذه احدها ان يعرف المعنى الجامع لهذا الجنس وثانيها التطبيق بين الرسم المشهور و
ثالثها تحقيق الحال في ان الشكل من الكيف وليس من الوضع ورابعها حال الزاوية انها داخلة في اي مقولة هي
وخامسها حال الخلقة وانها كيف ووقوعها في جنس واحد من انواع عند القائلين به وسادسها
حال ما يجري مجراها اذ الشيء اذا كان يصدق عليه مقولتان فالى ايهما ينسب الواحد الحاصل من الجملة اما
البحث عن المعرفة فقد اشرنا اليه فيدخل في التعريف الشكل والاستقامة والانحناء للسطح والخط
والتكعيب والزوجية والفردية واما الاعتراض عليه بحال اللون فقد دفعناه وكذا اشرنا الى وجه الدفع في
انتقاض التعريف بالخلقة من انها ليست ذات حقيقة وكل مركب ليس ذا وحدة حقيقية فلا بأس بكونه
تحت جنسين لكن الشيخ لم يسلك هذا المسلك والزم كون الخلقة بالذات من هذا النوع وان كان احد
جزئيه من نوع اخر فقال ان الامور التي تعرض للكمية كما يعرض للكمية في نفسها بشرط انها كمية شيء فيكون الكمية هي
الاولى له في ذلك الشيء ثم الشيء فليس اذا كان لا يعرض له امر الا وهو كمية شيء يجب ان يكون اذا عرض له الامر ان يكون
عرضه اوليا فانه لا يستوي قولنا ان الكمية معروض لها الامر عندما يكون في شيء وقولنا ان الكمية انما يعرض
لها الامر لانها في الشيء الذي عرض له الامر كما لو قال احد في النفس لا يعرض لها النسيان الا وهي في البدن
لم يدل ذلك على ان النسيان انما يعرض للبدن وبتوسطه للنفس كما ان الحركة يعرض للبدن وبتوسطه
يقال على بعض قوى النفس ثم اللون حامله الاول هو السطح كما هو المشهور وتحقق في العلم الطبيعي والجسم
نفسه غير ملون بل معناه ملون ان سطحه ملون فالخلقة التامة من شيء حامله السطح بذاته او بتوسط
السطح وهذا الشيء هو اللون وشيء حامله السطح ولكن عند كونه نهاية لجسم ما طبيعي وهذا الشيء هو الشكل
فاذن الخلقة التامة من امرين حاملهما الاول هو الكم وبسببه يقال على الجسم ما ذكره الشيخ وقد عرفت ما فيه

الكمية نفسها الا بشرط انها كمية شي ومنها ما يعرض م

سائره واما سائر الابحاث فيجيء في بعض الفصول الآتية **المقالة الاولى في الاستقامة والاستدارة وفيه فصول فصل في حقيقتها** قد عرفت استقامة الخط بكونه بحيث اي نقطة فرضت فيه كانت بالكلية على سمت واحد اي لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض هذا التعريف منسوب الى اوقليدس وقد عرفت ايضا بكونه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وهذا منسوب الى ارشميدس ويرد الاشكال على التعريفين اما على تعريف اوقليدس فلان ورود الدور فان كون النقط المفروضة او الموجودة على سمت واحد معناه على بعد واحد وهو معنى الخط المستقيم بعينه واما على تعريف ارشميدس فبان المستدير يمتنع ان يصير مستقيما واذا امتنع ذلك امتنع التطبيق بينهما واذا امتنع التطابق امتنع الحكم بان احدهما اقصر او ازيد وسيلة ثانية والحق ان المطلب يجوز التعريفات للتنبيه على بعض الخصوصيات وقد عرف ايضا المستقيم بانه الذي يطابق اجزاء بعضها بعضا على جميع الاوضاع فان المستدير انما قطع منه شيء فربما ينطبق عليه في بعض الاوضاع كما اذا جعل محدب كلا القوسين في جهة واحدة دون وضع اخر كما اذا جعل محدب احدهما في غير جانب محدب الاخر وقد عرف بوجه رابع وهو انه الذي اذا اثبت نهايتاه وادير لم يتغير وضعه يعني انه اذا ثبت لم يتغير وضعه واما القوس فعند التقلب يتغير الجهة المحدبة الى غير وضعها وبوجه خامس هو ما يمكن ان يستر طرفه وسطه اذا وقع طرفه في مقابلة احدى العينين مع ضم الاخرى والمناقشة في كل منها مما يوجد بما ذكرناه وهذه التعاريف ما خلا الرابع جارية في السطح المستوى **فصل في معرفة الدايرة واثبات وجودها** اعلم ان هذا الجنس من الكيفيات التي في الكميات بعضها عارض للمنفصل وبعضها للمتصل اما التي للمنفصل فبعضها معلوم الوجود بالضرورة لا يحتاج الى حجة كالزوجية والفردية وغير ذلك وبعضها نظرية يبرهن عليه في صناعة الحساب واما عرضيتها فلكونها عارضة العدد وهو عرض وعارض العرض اولى بان يكون عرضا واما التي تعرض للمقادير فليس وجودها ضروريا بينا وليس للمهندس ان يبرهن على وجودها جميعا بل له ان ياخذ بعضها عن الفيلسوف على طريق التسليم ويبرهن على وجود الباقي كما في القياسات الاستثنائية التي مقدمتها الاستثنائية كانت ثابتة في موضع اخر فان ساير الاشكال التي يبين له بوضع الدايرة وتسليم وجودها فان المثلث الذي هو اول اشكالها المسطحة يصح وجوده ان صحت الدايرة وكذلك المربع والمخمس وساير الاشكال المسطحة والمجسمة واما الكرة فانما يصح وجودها على طريق المهندسين اذا ادير نصف دائرة والاسطوانة اذا حرك دائرة حركة يلزم فيها مركزها في اول الوضع لزوما على الاستقامة والمخروط اذا حرك مثلثا قائم الزاوية على

احد ضلعي القائمة حافظا الطرف ذلك الضلع مركزا الدائرة وصار الضلع الثاني محيط الدائرة التي هي فهو سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية وتقييد النقطة بالدخول لغير لازم في التعريف فانه لو قيل الدائرة سطح يحيط به خط واحد يمكن ان يفرض نقطة كل الخطوط الخارجة منها اليه متساوية لكان صحيحا واعلم انه لا شك في وجود الخط المستقيم واما الدائرة فقد انكرها اكثر مثبتي الجزء الذي لا يتجزى فوجب على الحكيم دون غيره كما عرفت ان يقيم البرهان على وجودها وللحكماء في اثبات الدائرة حجج ثلث الاولى انا اذا تخيلنا بسيطا مستويا او خطا مرسوما في ذلك البسيط وتخيلنا احدى نقطتيه ثابتة والاخرى متحركة حولها الى ان يعود الى الموضع الذي بدأت منه فانه يحدث دائرة لان ما رسمته النقطة مسافة لا عرض لها فهي خط مستدير والابعاد في جميع الجوانب من النقطة الثابتة الى ذلك المستدير متساوية لانها بمقدار ذلك المستقيم فثبت القول بالدائرة وثانيها ان الاجسام البسيطة اشكالها الطبيعية كما ستعرف هي كرات واذا قطعنا الكرة بسطح مستو حدثت لا محالة دائرة وثالثها انا اذا فرضنا جسما ثقيلا وجعل احد طرفيه اثقل من الاخر وجعله قائما على سطح قياما معتدلا مماسا له لطرفه الاخف فلا شك ان الطرف الملاقي منه للسطح يماس بنقطة منه نقطة من السطح فاذا اميل ذلك الجسم حتى سقط فلا يخلو اما ان يثبت تلك النقطة التي منه بمنزلة راس المخروط موضعها او لا يثبت فان يثبت فكل واحد من النقط التي فرضت في راس المتحرك فقد فعلت ربع دائرة وان لم يثبت فلا يخلو اما ان يكون مع حركة هذا الطرف الى اسفل يتحرك الطرف الاخر الى فوق فيكون كل نقطة فرضت في جانبي ذلك الجسم بازاء قسميه الصاعد والهابط قد فعلت دائرة فيحصل من هذه النقاط دوائر بعضها يحيط بالاخرى ومركز الجميع هي النقطة المحدودة بين القسم الصاعد والقسم الهابط او يكون غير صاعد بل يتحرك على السطح متجافيا عن مبدأ منه فيفعل الطرف الاخر خطا منحنيا غير مستدير وهذا الشق محال لان هذه الاجزاء ليس طبيعيا ولا ايضا قسريا لان القاسر ليس الا الطرف الغالب الثقيل بميله الى السفل وليس يدفع هذا الطرف الى تلك الجهة بل ان دفعه على خط الاستقامة دفعه الى خلاف جهة حركة العالي كان ذلك الثقل الغالب واقفا له بالسافل فيضطر الى ان يفعل السافل حتى يهبط مخرورا فينقسم الجسم الى قسمين فيعود ما ذكرناه من وجود الدائرة بل الدوائر واذا ثبت الدائرة ثبتت المثلثات والقائم الزاوية والمربع والمستطيل وباثباتها يثبت المجسمات اما الكرة فمن الدائرة كما عرفتها واما المخروط فباقسامه من قائم الزاوية وحادها ومنفرجها في اقسام المثلث واما المكعب

فمن المربع واما الاسطوانه فمن المستطيل واذا ثبت الدايرة ثبت المخروط ايضا وذلك اذا قطع المخروط او الاسطوانة بسطح مار غير مواز للقاعدة ولا قايم عليها وقد علمت بان امثال الجسم الزايد الطابق بالجزء للاعتراف بوجود الدايرة على طريقتهم واذا ثبت الدايرة على اصلهم بطل اصلهم من اثبات الجزء ما فالله الحجج الهندسية عليهم بالزامهم كون مربع قطر المربع مساويا لضعف مربع ضلعه فيلزم عليهم النسب الصمية في كثير من المقادير ولا يمكن تلك النسبه في العدد مطلقا و بالزامهم فهم الخط على اي وجه اريد مثل ان يكون بحيث ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الاخر ولا يمكن تلك ذلك في كل عدد بل في بعض الاعداد الى غير ذلك **فصل** في ان المستقيم والمستدير يتخالفان نوعا في تحقيق ان الكيفية باي معنى تكون فصلا للكمية اما الاول فنقول الاشبهة في ان افراد المستقيم المستدير تخالفهم اما بالعوارض الخارجية او بالفصول الذاتية لكن الاول باطل وذلك لان الموصوف بالاستقامة اعني الخط لا يخلو اما ان يجوز عند العقل بقاؤه مع زوال وصف الاستقامة وطريان وصف الانحناء عليه او لا يجوز اذ لا واسطه بينهما لا جايز ان يبقى الخط بعينه في الحالين جميعا وذلك لان الخط نهاية السطح وعارضه كما ان السطح نهاية الجسم وعارضه ولا يمكن ان يتغير حال النهاية الا ويتغير حال ذي النهاية فما لم يتغير حال السطح في انبساطه وتمادية لا يمكن ان يتبدل حال الخط من الاستقامة الى الاستدارة او بالعكس وما لم يتغير حال الجسم في انبساطه وتماديه لا يمكن ان يتبدل السطح فان الكرى من الجسم غير المكعب والدايرة من السطح غير المربع واذا صار المعروض معروضا آخر بالعدد كان العارض غير العارض الاول بالعدد فاذا امتنع بقاء المستقيم من الخط بعينه مع زوال الاستقامة فعلم ان الاستقامة اما فصله ~~او لازم فصله~~ وكذا المستدير من الخط يستحيل زوال استدارته الى الاستقامة او الى استدارة اخرى مع بقائه بعينه فعلم ان الاستدارة وكذا افرادها المتخالفه في نوع التقويس وضعفها فصول ذاتية او لوازمها فالدواير المختلفه بالعظم والصغر متخالفه بالنوع وعلى هذا القياس احوال السطوح في استوائها وتحدبها وانها مقعرات ومسويات لا عوارض ومستقيمات محيطات الكرات المختلفه بالعظم والصغر متخالفه بالنوع فالجاعل الحكيم بعد ما لم يكن فلا بد هناك من تفريق واتصال وقطع انبساط موجب كون السطح منقسما الى سطوح وكذا المستوي من السطح اذا التوى يوجب انقسام الخط الى الخطوط والهيئة المقادير توجب ابطالها فان السطح الواحد لا يجوز ان يكون موضوعا للانبساط والالتواء ولا الخط الواحد موضوعا للطول والقصر ولا الجسم الطبيعي الواحد يجوز ان يصير موضوعا للعظم والصغر بل التخلخل معناه كون المادة الاولى مما يتوارد عليه افراد المقادير واما المطلب الثاني فاعلم ان الفصول

البسيطه مجهولة الاسامي الا باللوازم ولا يجوز ان يكون مهية الفصل غير مهية الجنس بل الفصل الحقيقي هو وجودات مخصوصة يلزمها مهية الجنس وليس لزوم الجنس لها ولزومه اياها عروضا خارجيا او ذهنيا بمعنى ان يكون للعارض وجود وللمعروض وجود آخر بل وجود الفصل بعينه نحو من انحاء وجود الجنس لكن العقل بضرب من التحليل يحكم بالمغايرة بينهما من جهة التعين والابهام كما بين الوجود الشخصي ومهية النوعية اذا تقرر هذا فنقول لكل وجود فصلي لازم مخصوص كان له لازما مشتركا هو المعنى الجنسي فلما لم يمكن التعبير عن الوجود والتسمية له عبر عنه بلازمه المخصوص وسمي باسمه لما مر في صدر هذا الكتاب ان الوجودات الخاصه مجهولة الاسامي وانما الاسامي للمعاني الذهنية والكليات المعقولة فاذن فقد ظهر ان مثل الاستقامة والاستدارة والكروية والتكعيب وساير الاشكال والزوايا التي هي من باب الكيفيات ليست بفصول ذاتيه بالحقيقة للكم المتصل وكذا الزوجية والفردية والتثليث والتربيع والجذرية والاصمية ليست بفصول بالحقيقة للكم المنفصل بل انما هي لوازم فصول معلومات لها اقيمت مقامها فلا يلزم هيهنا كون ماهية واحدة تحت مقولتين بالذات بل احدهما بالذات والاخرى بالعرض **تفريع** الدواير المختلفة بالصغر والكبر مختلفة بالنوع لما علمت انه يستحيل ان ينتقل الخط الواحد من انعطاف مخصوص الى انعطاف دائرة اخرى مع بقائه في الحالين فكان ذلك الانعطاف المخصوص من لوازم مهية النوعية فما قاله الهندسيون ان وتر الزاوية القايمة من كل دايرة هو ربع الدور ومقداره تسعون درجة وكذا مقدار نصفه دائما خمس واربعون درجه وهو وتر نصف القايمه من الشكل ليس مما يوجب ان يكون ارباع الدواير المختلفة بالعظم والصغر متساوية بل يلزم ان يكون متشابهة لاتحادها في الزاوية التي هي اوتارها او في النسبة الى كل الدور فالاتحاد بين تلك الشي ليس في المهية ولوازمها بل في امر خارج فهي ليست متماثلة بل متشابهة او متناسبة وكذا الحكم في ساير اجزاء الدواير المتشابهة من الشي **فصل** في ان المستقيم والمستدير ليسا متضادين وذلك لوجهين احدهما ان الموضوع القريب للاستقامة والاستدارة ليس واحدا بالعدد كما عرفت ووحدة الموضوع القريب شرط للتضاد بين امرين والوجه الآخر ان بين المتضادين غاية التخالف فالمستقيم وان كان في غاية التخالف عن المستدير لكن ليس كل مستدير واقعا في غاية التخالف عن المستقيم واحد الشيئين اذا كان ضدا للآخر يكون الآخر ايضا ضدا له فلو كان مطلق الاستقامة ضدا لمطلق الاستدارة لكان المستقيم الشخصي مضادة مستدير شخصي واحد فان ضد الواحد بالشخص واحد بالشخص كما ان ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم وليس الامر هيهنا كذلك فان كل خط مستقيم مشارا اليه امكن ان يصير وترا لقسي غير متناهية لا تشابه بين اثنين

٥٣

منها وليس فيها ما هو على غاية البعد من المستقيم وضد الواحد لا يكون الا واحدا كاملا فلم يكن شيء منها ضدا له
واذا لم يكن شيء من تلك القسي ضدا للوتر فلم يكن الوتر ايضا ضدا له اذ التضاد من النسب المتكررة الجانبين
فاذا لم يوجد مستدير يكون في غاية الخلاف عن المستقيم لم يثبت بينهما فكذا بين المستديرات بطريق
اولى **فصل** في ما قيل من منع النسبة بين المستقيم والمستدير بالمساواة
والمفاضلة قيل لو لا يمكن المساواة بينهما مستدلين بان المستقيم لما امتنع ان يصير مستديرا
فامتنع ان يصير منطبقا عليه فاذا امتنع الانطباق بينهما امتنع ان يوصف احدهما بانه مساو
للاخر ازيد او انقص فلا يوصف بانه نصفه او ثلثه او معادل له او مشارك له فاورد عليهم انا نعلم
يقينا ان الوتر اقصر من قوسه وان الشكل المحدود الوتر بعضها اقصر من الاخرى فاجاب بعضهم بانا
نعلم تسليم ذلك كما بين الخط والسطح والسطح والجسم وساير الاجناس المختلفة وبانه بتسليم
الزيادة والنقصان دون تجويز المساواة كما قيل نعلم يقينا ان كل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من زاوية
حادة شرحه قوس وخط مستقيم مماس له واصغر من زاوية يحدث بين قطر الدائرة ومحيطها لكن لا يجوز
ان تقع المساواة بين مستقيمة الخطين ومختلفتهما وصاحب المباحث رجح الوجه الاول فقال الاولى
ان يمنع كون القوس اعظم من الوتر كيف وانا لا نعلم ما يوجد فيه الاصغر وليس يمكن ان يوجد في القوس
مثل الوتر بل ذلك بحسب الوهم وان المستدير لو امكن صيرورته مستقيما لكان حينئذ يوجد فيه
مثله وزيادة ولما لم يكن ذلك كان التفاوت بحسب وهم غير ممكن الوجود اقول
لقايل ان يقول لهم صرحوا بان التطبيق بين الدائرة والخط المستقيم وان لم يكن بحسب الاتيان دفعة
لان الملاقاة بينهما في كل آن لا يمكن الا بنقطة لكن يمكن الانطباق بينهما بحسب الزمان كما في الكرة
المدحرجة على سطح مستو فان كان كذلك امكن اتصافهما بالمساواة والمفاضلة ولذلك عرف
ارشميدس الخط المستقيم بما سبق واستحالة ان يصير شيء شيئا اخر لا يستلزم استحالة انطباقه عليه ويمكن
دفعه بان اشتمال الزايد على المثل بالقوة القريبة من الفعل معتبر في المفاضلة وذلك ممتنع
ههنا اذ ليس بعض المستدير مساويا في الماهية للمستقيم الا ان يقال المماثلة بينهما باعتبار الجنس
القريب الماخوذ مجردا عن الزوايد الفصلية من الاستقامة والاستدارة اعني المقدار الخطي المنقسم
في جهة واحدة فقط دون غيرها من المخصصات فان هذه التعلقيات امور خيالية للوهم ان يجردها
عن المواد نحو نعلم ان الخيال يقدر ان يصير المنحني مستقيما والمستقيم منحنيا مع بقاء ما وان لم يمكن الخيال
ان يحصل المقدار مجردا عن فصول الخطية والسطحية والجسمية لشدة ابهامه الجنسي فلذلك ساغ القول بوجود

ثم
اللهم
مطلق

النسبة بين الخطين المختلفين والسطحين المختلفين بوجه من الوجوه كما في الوجود الزماني او بحسب الخارج
ولا في الوجود الذهني هذا ما يمكن ان يوجه به والله الموفق **المقالة الثانية في الشكل وفيه
فصول فصل في تعريفه** قد عرفه المهندسون بانه الذي يحيط به حد واحد او حدود وهو
سطح وجسم وذو الحد اذا كان سطحا كان حده خطا واذا كان جسما كان حده سطحا واما النقطة فلم
يكن حدا للشكل اذ النهاية الحاصلة للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا ولا الخط باعتبار
ان كانت احاطتهما بالخط تامة كما زعم بعضهم انه يخرج بقيد كون الاحاطة تامة كون المحيط حدا
واحدا اذا كانت الحدود مختلفة كما في الدائرة والكرة واما كونه حدودا متعددة فكما في المربع والمكعب
وكما في نصف الدائرة ونصف الكرة اذا كانت الحدود مختلفة فاذا تقرر ذلك فنقول في كل شكل امور
ثلثة احدها الموضوع والثاني حد او حدود والثالث الهيئة الحاصلة فيه فالمربع مثلا حقيقته
ملتئمة من سطح وحدود اربعة وهيئة مخصوصة يسمى بالتربيع وهي مغايرة لذلك السطح والحدود
ولذلك لا يحمل عليه ولا عليها ولا شيء منهما يحمل عليها فالتربيع ما يحيط به الحدود الاربعة ولا العكس
فلا التربيع هو السطح ولا العكس لان المربع عبارة عن سطح يوصف بكذا وكذا ولا شك ان السطح وان اخذ
مع الف قيد فانه لا يخرج من كونه سطحا فظهر ان هذه المقادير المحدودة ليست من باب الكيف وكيف
ان يكون المركب من المقدار والهيئة المخصوصة من باب الكيف وان لم يكن من باب الكم ايضا لما علمت من امتناع
كون ماهية واحدة تحت مقولتين او جنسين متباينين وقد علمت ايضا ان ما يعد من الفصول الذاتية لانواع
المقادير والاعداد ليست هذه الكيفيات بل هي امور مجهولة يعبر عنها بهذه اللوازم ولا استحالة في كون بعض
المقولات لازما لبعض اخرى في الوجود فاذن قد وضح ان الذي يمكن ان يعد من باب الكيف هو الهيئة العارضة
فاذا ثبت هذا فنقول ان الرسوم المذكورة في الاشكال غير محققة للامور التي هي من باب الكيف بل
ليسمعها المهندسون وكذا الاحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل اخر او اعظم او اصغر او نصفه او ثلثه
كما يقولون ان المكعب على الدائرة اعظم منها او الذي في الدائرة اصغر منها وان الزاوية القائمة في المثلث المتساوي
الساقين ضعف كل من الباقيتين وكل منهما نصفها فانما يعنون بذلك المقدار المشكل لا الشكل لان الشكل
الذي يحيط به الحدود بالذات هو المقدار والمقدار كم بالذات والشكل كيف والكيف ليس بكم فالمربع
غير التربيع والمدور غير التدوير **اقول** يبقى ههنا شيء اخر وهو انه كما ان الواحد يعني به نفس
الواحد بما هو واحد وقد يعني به شيء اخر هو واحد وكذا المضاف قد يعني به نفس المضاف لا مقولا على شيء كما هو
المكيف ويعنى بها هو المضاف وقد يعني به شيء ذو اضافة كالاب الموصوف بانه اب فكذا الحكم ههنا فالمثلث

يمكن ان يراد به نفس المثلث لا شيء ذو تثليث كما يقال ابيض ويعني به العارض فحينئذ لم يبق بين الشكل والمشكل فرق واما اذا فرض مقدار المثلث مجردا عن المادة كان في الخيال لا يحتاج في كونه مثلثا الى كيفية عارضة له حتى يصير بها مثلثا بل هو في ذاته بذاته مثلث وتثليث اي جانبه يكون الشيء مثلثا واما ان يراد بهذه الاشكال نفس المعاني المصدرية الانتزاعية فليست حينئذ الا امرا عقليا اعتباريا من باب النسب الاضافية العقلية كالشيئية والجوهرية وامثالها فالمهندس يريد بالاشكال نفس هذه المقادير المحدودة فهي اشكال ومشكلات كما وصفنا واما غيرهم فيريدون بالشكل المعنى العارض للمقادير المأخوذ مفهومه من حاله اشتغاليه سرف الجسم الطبيعي من جهة مقادير هذا ما تيسر لي في تحقيق هذا المقام وهو ثالث في تلك الابحاث المشكلة لكنا نقول تشبيها من هذه الهيئة الشكلية بلم الوضع وهو ثالث الابحاث الخمسة المذكورة في صدر الكلام في هذا النوع فنتكلم فيه

فصل في ان الهيئة المذكورة هل هي من الكيف او من الوضع

اما وجه الاشتباه بين الشكل والوضع فلان الشكل هيئة حاصلة في المقدار او المقدار من جهة احاطة حد او حدود به وان الوضع باعتبار احد معانيه هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ولا شك ان التربيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة اطرافه وحدوده اليه فهو من الوضع واما وجه الحل فنقول قد يعرض هذا الغلط من جهة اشتراك الاسم في معاني الوضع فيقال الوضع لحصول الشيء في موضعه وهذا هو بعينه نفس مقولة الاين وقد يكون الشيء مجاور الشيء من جهة مخصوصة كايقال هذا الحائط عن يمين ذلك الحائط وهذا المعنى نوع من مقولة المضاف بل هو نفس المجاورة ولا شك ان هيئة معقولة بالقياس الى غيره ويقال وضع الهيئة للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع الاضافي لاجل انه اذا وجدت اجزاؤه على اضافة ما بعضها الى بعض حصل للكل بسبب ذلك هيئة وهي الوضع فهذا المعنى هو الحاصل فالمجاورة المخصوصة صفة للاجزاء من باب الاضافة والوضع صفة للمجموع فان الجلوس نوع من الوضع صفة للجالس بكله والمجاورة المخصوصة بين كل عضو منه وعضو اخرى صفة للاعضاء ومع ذلك لابد ان يكون لها نسبة الى ما يخرج عنها اذ لو تثبت نسب الاعضاء وبقيت الاجزاء الداخلة على نسبها وزالت النسبة بينها وبين الخارج عن جواهرها لم يكن الجالس جالسا فاذا تقرر هذا فمن قال ان الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه احدها انه اخذ الحدود مكان الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحدود وثانيها انه زعم ان هذا الوضع من المقولة الخاصة بل من المضاف والذي من المقولة هو وضع اجزاء الشيء عند شيء خارج او مباين لا وضع اجزائه في نفسه

انه زعم ان الشيء اذا كان شكلا بمقوله فهو منها وليس كذلك فان المربع لا يحصل الا بحد وخطوطه وليس المربع بل مقدارا فالتربيع وان حصل من وضع بين حد وحد لا يلزم ان يكون من الوضع فلم يكن الشيء من الشكل الذي من مقولة الوضع فان قلت اليس اجل الكيف ما لا يوجب تصوره تصور غيره وهيئة التربيع يوجب تصورها تصور غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن تصورها الا عند تصور النسب بين اطراف المربع التي لا تفصل الاحد في السطح واطرافه قلنا هذه الكيفية في الشكل لا يلزم تصورها تصور غيرها وان كان تصورها بسبب تصور غيرها من النسب فرق فان الشكل هيئة يحصل للشيء بسبب نسبة يحصل بين اطرافه لا انه بعينه تلك الهيئة النسبية بل الشكل صفة ذات وما بين الحدود اضافات كاليمنة واليسرة والفوقية والتحتية وغيرها من صفات المجاورة فقد علم ان الشكل لا يتعلق بالوضع بمعنى المقولة بل بالوضع الذي من الاضافة على وجه السببية لا الدخول ثم ان الدائرة لا تتعلق بهذا الوضع ايضا بل يتم بان يحدها هيئة خاصية في الانحناء واما هيئة محيط الدائرة ومحيط الكرة واشباهها فهي هيئات تجعل من هذا الباب وان لم يسم شكلا لعدم صدق الرسوم عليها الا ان يعمم في التعريف ويقال الشكل هيئة يحصل للمقدار من جهة كونه محدودا او من جهة الحدود

فصل في حال الزاوية

وانها من اي مقولة هي وهو البحث الرابع اما الفرق بينها وبين الشكل فبان الزاوية انما هي زاوية لعلل كون المقدار محدودا بين حدين او حدود متلاقية بحد فالمسطحة مثلا هو الشيء الذي يحيط به حدان متلاقيان بنقطة سواء احاط معهما ثالث او رابع او لا يحيط فان لم يحط معهما ثالث فلا يخلو اما ان لا يلتقيان عند حد مشترك آخر لهما او لا يلتقيان بالفعل سواء التقيا اذا امتدا او لم يلتقيا ولو امتدا في الوهم الى غير النهاية كمحيطي الاهليلجي والهلالي والنعلي وغير ذلك فالسطح الذي لا يتحدد بثالث فحاله من حيث كونه بين حدين متلاقيين او هو من تلك الحيثية شكل فان لم يعتبر كون السطح وان احيط به في جميع الجوانب الا احاطته من جهة حديه المتلاقيين بنقطة احدى كان بهذا الاعتبار زاوية وبالاعتبار المذكور شكلا فالنظر في السطح بكونه بين حدين ملتقيين عند نقطة غير النظر فيه بكونه محدودا في جميع الجوانب سواء كان محيطا كالدائرة او بخطين كنصفها او كالاهليلجي فاعتبار الزاوية والشكل اعتبار الشكل فالحد نظير الحد والمقدار نظير المقدار والهيئة نظير الهيئة فكما ان المهندس اذا قال شكل ذهب الى المشكل كذا اذا قال زاوية كان المراد السطح ذي الزاوية وكذا اذا قيل منصفة او مضعفة او عظمى وصغرى وكذا الكلام في الزوايا المجسمة بحسب الاعتبارات المذكورة فاذن يمكن ان نظن احدا ان الخلاف في ان الزاوية كم او كيف بعينه الخلاف في كون الشكل كما او كيفا حتى يرجع الى اختلاف اصطلاحي المهندسين وغيرهم ولا شيء يمنع عن ذلك

كونه حدا

زاوية والذي يتحدد بحد او حدود غيرها او يتحد بحدين ملتقيين في الجانبين فحاله تلك او هو من تلك الحيثية

فالاول

وهو ان ذا الزاوية المسطحة لا ينقسم الا في جهة واحدة وهي الجهة التي بين الضلعين المحيطين بها الى الجهة الاخرى التي هي
والقائمة وكذا المجسمة لا تنقسم الا في جهتين دون الثالثة التي بين راس المخروط فاحدث فيه هذا اسما يوجب الشك
في امر الزاوية هل المسطحة منها هي عين السطح والمجسمة عين الجسم عند المهندس او غيرهما وكذا الهيئة العارضة
هل عرضت للسطح في المسطحة وللجسم في المجسمة او لغيرهما ولاجل هذا الشك قد تكلف صيق الناظر الا
بعينه وهو ان الزاوية جنس اخر من الكم متوسط بين الخط والسطح وفي المجسمة بين السطح والجسم فكما ان
الخط يكون عن حركة النقطة والسطح من حركة الخط بتمامه وكليته على عمود عرضا فاذا ثبت احد
طرفيه وتحرك حصل شيء بين الخط والسطح وكذلك بين السطح والجسم وهو توهم فاسد فان المقدار الذي
بين الخطين سطح بالضرورة لانقسامه الى جهتين من حيث هو سطح وكذا المقدار الذي عند ثلاثة سطوح
الى نقطة يقبل القسمة الى ثلاث جهات بالضرورة فهو جسم بالضرورة وان كان سطح الزاوية من حيث هو
ذو زاوية او زاويته لا يقبل الانقسام الا في جهة وكذا قياس الجسم الذي هو ذو زاوية او زاويته
لا يقبل القسمة في جهتين دون اخرى فالحق ان الزاوية المسطحة عند المهندس سطح محدود وقد الواقع عند
تحديد بعض جهاته دون بعض باعتبار هيئة عارضة له ونفس تلك الهيئة العارضة للسطح
بالاعتبار المذكور وكذا في المجسمة فهذا هو البحث الرابع من تلك الابحاث وههنا شيء اخر وهو ان الهيئة حال م
الحاصلة للمقدار الجسمي باعتبار وقوعه بين سطحين ملتقيين عند خط سواء كان احدهما قائما على الاخر
قياما مستقلا او مائلا اليه او عنه هل يسمى زاوية مجسمة ام لا فما في الشيخ في قاطيغورياس
الشفاء بالحري ان يكون ههنا معنى جامع للزاوية التي عن خطين والتي عن سطوح عند نقطة
والتي عن سطحين عند خط ويكون هذا المعنى الجامع كون المقدار ذا حد وهو في واحد ينتهي
عند حدين احد مشترك لهما من حيث هو كذلك فان حصر اسم الزاوية في هذا المعنى الجامع لم يكن
بعيدا عن الصواب وكان انطباق الزاوية المسطحة عند النقطة لا لانه زاوية اذ له من تلك
الحيثية ان ينتهي حدوده عند حد واحد ثم عرض ان كانت النهاية نقطة ثم انا لو اخذنا هذا وجعلنا اسم
الزاوية للمقدار من حيث هو منتهي الى نقطة لم انا نشبه فيه وصار معنى الزاوية اخص مما ذكرنا
وخرج من جملة الزاوية ومن جملة الشكل شيء يعرض ايضا للمقادير من جهة الحدود **فصل**

في احتجاج كل الفريقين في امر الزاوية انها كم او كيف

احتج القائل بانها كم بقبولها التشبيه وقبولها المساواة واللامساواة وهذا مشترك بين الكم والكيف
المختص به والفرق بينهما بانه في احدهما بالذات وفي الاخر بالعرض فاصل قبول التشبيه والمساواة وعدمهما على حدة

لا يكفي في هذا المطلب واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بانه لو كان للزاوية حقيقة لما بطلت بالتضعيف
مرة او مرات ولا شيء من المقدار تبطل حقيقته بالتضعيف مرة او مرات فلا شيء من الزاوية بمقدار بيان
ذلك ان القائمة اذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها والحادة اذا ضوعفت مرات بطلت حقيقتها
فثبت ان الزاوية تبطل بالتضعيف اقول يمكن الجواب بان الزاوية نوع من المقدار او ضعف
منه وتضعيفها وانما بطلها من حيث كونه مقدارا فان الثلاثة مثلا نوع من العدد اذا ضوعفت كونها نوعا مخصوصا ولكن لم يبطلها من حيث م
لم يكن المجموع ثلاثة بل ستة فبطلت بالتضعيف من حيث كونها نوعا خاصا ولم يبطل من حيث كونها
عددا الا ترى ان القوس كنصف الدائرة خط بالاتفاق فاذا ضوعفت لم يبق كونها قوسا بل خطا
مستديرا واحتج من قال انها من الكيف بانها تقبل المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب
موضوعها الذي هو الكم فاذن ذلك لها بالذات فيكون كيفا واما قبولها المساواة وعدمها فبسبب
موضوعها الذي هو الكم كما ان الاشكال يقبل ذلك بسبب موضوعاتها ويرد عليه ان اتصاف
الشيء بصفة اذا لم يكن بالذات كان اما بواسطة معروضه او بواسطة عارضه فلم يبطل كون
اتصاف الزاوية بالمشابهة بواسطة امر عارض لم يظهر بمجرد ابطال كون الاتصاف بها بواسطة
المقدار المعروض ان قول المشابهة عليها قول بالذات وهم ما ابطلوا ذلك فلم يظهر ما ادعوه ونقضا
ان وزان الزاوية كوزان الشكل في ان فيها مقدارا قابلا للتشبيه والمساواة واللامساواة وعرضا
ذاته ومقدارا من حيث كونها معروضا لهيئة خاصة يحصل لاجل ثلاث خطيه عند نقطة كذا في السطح
مثلا ونفس تلك الهيئة العارضة فالاول اي المقدار بما هو مقدار بل السطح بما هو سطح مع
قطع النظر عن عارضه خارج عن كونه زاوية والمعنى الثاني هو الزاوية عند المهندسين والمعنى
الثالث هو الزاوية عند غيرهم ولا اشتباه في هذه المعاني انما الاشكال فيه لم ان السطح المذكور
لم يخرج من كونه سطحا لاجل كونه ذا هيئة مخصوصة مثلا لا يقبل الانقسام في الجهتين كسائر السطوح
المكيفة بالكيفيات الاخر كاللون واشكالها في محلها ما اشرنا اليه ونوضح ذلك فنقول لنا الفرق بين
هذه الكيفية والكيفيات الاخر ان تلك الكيفيات يحل في نفس المقدار بل في ذي المقدار
من حيث ذاته المنقسمة فلا جرم ينقسم بانقسام المحل باي قسم وقع وهذا يخالف عروض
الكيفيات التي يحس [illegible] بالكم فان حلولها في اكثر الاجزاء هي ان الشاهي والانقطاع الشاهي معنى يخالف معنى المقدار
لانه عدم المقدار مع شيء ذي اضافة اليه والمقدار المأخوذ مع نهاية مخصوصة او وحدة خاصة لا يلزم
ان يكون منقسما باجزاء متماثلة مماثلة للكل بتلك الحيثية كالدائرة مثلا فانها سطح معروض لهيئة خاصة

٥٦ من جهة حدّ و نهايته وهو غير قابل للقسمة بل جزؤه متماثل فيما ثانيه للكل اذ ليست اقسامه كلها تؤدي الى مربعه
و اما قولك نصف دائرة او ثلث دائرة فالمراد منه جزء مادته لا جزء صورته فمعنى نصف الدائرة
كونه نصف ذلك السطح بما هو سطح لا بما هو سطح مدور فخط واحد وهذا كما في نصف الفلك او نصف
الحيوان اريد به نصف المادة بما هي مادة بما هو جسم لا بما هي متقدم بكمال مخصوص فهكذا حال الزاوية
فانها تقبل الانقسام باجزاء يمكن ان يحفظ فيها القيد المأخوذ بكماله الا فيما يرجع الى الجزئية
والكلية فان الكمال التساوي في ابعاض الشيء لا بد وان يكون جزئيه لجزء اصغر من حصة الكل كما
وذلك القيد هو كون السطح عند ملتقى الخطين فلا جرم انقسمت بخط يقع بين الخطين المتلاقيين
آخذا من الوتر الى الراس او بخطوط كذلك الى غير نهاية لانها لا تحفظ في جميع هذا النحو الاشتمال الجزئي
المذكورة الا فيما هو من ورائه التجزئة بالمتماثلات كما ولا تقبل الانقسام بخطوط من حيث كونه زاوية
لعدم انحفاظ تلك الحيثية فيه و انما ينقسم من جهة اخرى بما هي سطح فقط بما هي زاوية ونظير حال الزاوية
في قبول القسمة في احدى الجهتين دون الاخرى حال الاسطوانة المستديرة او المضلعة وهي مقدار
وجسم بلا شبهة لكنه من حيث كونه ذا شكل اسطواني او شكل اسطوانيا قابل للقسمة في جهة تابين الطول
دون باقي الجهات لعدم انحفاظ الهيئة الاسطوانية في تلك القسمة دون غيرها والله ولي الهداية

فصل في تقوّي الاشكال و تضعّفها و تضادّ الاشكال

هذا الجنس من الكيفيات لا تقبل الاشتداد و الا لقبل التضاد فلا مربع اشد تربيعا من مربع ولا مدور
اشد تدويرا من مدور اخر وذلك لان كل ما تقبل الاشتدادية فلا بد ان تنازع الاضعف و الاشد
في الموضوع القريب كالسواد و البياض و الحرارة و البرودة في الانفعاليات وكالعلم و الجهل و السخاوة
والبخل في النفسانيات فيستحيل الموضوع من بعضها الى بعض انسلاخا من كيفية منها و تلبسا بالاخرى
وهذا في النفسانيات صادق بجميع الاضداد التي بينها وسائط التي ليس زوال الموضوع عن احدهما لقابل
لوجود الطرف الاخر بل ربما خلا عن الطرفين الى متوسط فهذه الواسطة كانها محدودة كالعدالة
التي هي في حاق الوسط بين افراطين و العفة التي هي متوسطة بين افراطين لكن هذه المتوسطات اذا
قرنت المواد الجزئية و اعتبرت في الاشخاص بما يعتبر توسطها الحقيقي فقبل هذا الذي اشد من
هذا لو غيره ان كانت في العدالة بحسب ما يعتبر في الحد لا بالحس لا تقبل الازيد و الانقص واما هذا الجنس
الرابع من الكيفية التي تختص بالكم فهو من الصور التي لا اشد ولا اضعف فيها فلا اشتداد فيها كالمربع
والمخمس و غير ذلك فانها لا تقبل الاشد و الاضعف ولا الازيد و الانقص فاذا زيد المربع فيراد بالمادة لا بصورة

وكالمطايبه و المراهقه في القوة و اللاقوة م

التربيع ولم يتغير زيادة المادة مع اتحاد التربيع الحقيقي بل شكلا شبيها به قد يخفى عند الحس انه القدر فيكون
تربيع اصح من تربيع اخر لكونه تربيعا حسيا لا حقيقيا كالعدالة التي ذكرناها فانها توجد بحسب الحس
لا بحسب الحقيقة فيقال فلان اعدل من فلان واما كون حرارة اشد من حرارة اخرى او سواد اشد من سواد
اخر فليس ذلك بحسب الحس فقط بل بالحقيقة وليس حال الحرارتين في ان احدهما اشد كحال التربيعين في ان
احدهما اشد واصح تربيعا بل ذلك بحسب الحقيقة وهذا بحسب الحس كالعدالتين فالمربع الحسي كالعدالة
الحسي يقبل الاشد و الاضعف حسا لا حقيقة وقد علمت ان الاستقامة و الاستدارة لا تقبل التضاد
وكذا التحديب و التقعير ليسا بمتضادين لانه على هذه الكيفيات اما الخطوط واما السطوح فيستحيل
ان يصير السطح المقبب مستويا او مقعرا مع بقائه في الحالين فسقط ظن من توهم ان في الامور
المتساوية تضادا لاجل ما بينها من التحدب و التقعر لان موضوعهما سطحان متغايران يمتنع اتصاف احدهما
بمثل ما يتصف به الاخر واما الزوج و الفرد فيتوهم في ظاهر الامر انهما متضادان وليس كذلك
لعدم تعاقبهما على الموضوع ولان كل معنيين وان سميا باسمين محصلين لا يكفي في كونهما متضادين عدم
اجتماعهما في الموضوع فان الفرد وان كان محصل الاسم لكنه غير محصل المعنى اذ الزوج هو العدد
المنقسم الى متساويين و الفرد هو الذي ليس كذلك فمجرد كونه لا ينقسم لا يوجب الانسلاخ عن جنس
الموضوع لا نوعه وهذا لا يوجب ضدا به وان فهم للفرد به معنى محصل فذلك المعنى اكثر احواله
انه معنى مباين لا يشارك في الموضوع هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام

المقالة الثالثة في حال الخلقة و كيفيات الاعداد و فيه فصول فصل في حال الخلقة

وهو البحث الخامس م

انك قد علمت مما ذكرناه ان الوحدة الوجودية معتبرة في جميع الحقائق و في كل قسم بحسب حال القسم
فما انقسم الى الانواع يعتبر الوحدة النوعية و في الاشخاص الشخصية و الا لم يكن شيء من التقسيمات محصلا
مثلا في اقسامه كالكلمة اذا قسمت الى انواعه لم يكن منحصرا في الاسم و الفعل و الحرف بل يلزم انواع
غير متناهية في الكلمة بحسب تركيب بعضها الى بعض انحاء من التركيب فاذن لقائل ان يقول ان الخلقة
عبارة عن مجموع اللون و الشكل كل واحد منهما داخل تحت جنس اخر فلو جعلنا لكل شيئين بجهات
نوعية علحدة لصارت الانواع الى حد لا نهاية لا تزول واحدة بل صار انواعا غير متناهية فالجواب
اما بما اشرنا اليه سابقا اذ لا داعي يلجئنا الى القول بكون الخلقة كيفية وحدانية او حقيقة واحدة
وان كان الاسم واحدا اذ كثيرا ما يكون الاسم واحدا محصلا و المسمى كثيرا او غير محصل واما بان نقول
ان الشكل اذا قارن اللون حصلت بسبب وجودهما كيفية اخرى بها يصح ان يقال انه حسن الصورة او قبيح

يكن ط

الصورة منهما كالسببين لوجود الخلقة لا المقومين لماهيتها فالحاصل انه الحاصل من الشكل وحده او اللون وحده
غير الحسن والقبح الحاصلين للخلقة فما حصل للخلقة خاصية لم يحصل للواحد منهما ولا للمجموع من سبيل التوزيع
فنقول ان يحصل ههنا هيئة مخصوصة عند اجتماعهما لا جرم كانت ههنا هيئة مفردة سميت بالخلقة موصوفة
بالحسن والقبح المعنى المغاير لما في كل واحد من اللون والشكل من حسنهما وقبحهما لكن هذا الوجه انما تم
ان لو ثبت ان الحسن اللازم للخلقة ما ليس مراما لبقيا مركبا من حسن اللون وحسن الشكل وكذا القبح وهذا
محل تامل ولعل المبحث من المهمات فلا باس بالاعتناء به **فصل** في انه هل يجوز تركيب
الاعراض من اجناس وفصول او مادة وصورة عقليتين المشهور عند الجمهور
عدم تجويز ان يكون لانواع من الاعراض تركيب من جنس وفصل لتجويزهم في الجواهر ولاجل ذلك
استشكلوا حال الخلقة في ان يكون نوعا من الكيفيات والشيخ اجاب عنهم بانا لا نمنع ان يكون اعراض
مركبة من اعراض مكيف والعشرة عرض لانه عدد فهو كم مركب من خمسة وخمسة والمربع عرض وهو كيف مركب من
ان يكون هناك محدود وحد وحدا بعينه بل يعنى ان الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب
طبيعة فصلها وان لم يكن احدهما طبيعة الجنس والاخر طبيعة الفصل والاعراض لا يوجد فيها ذلك وان
وجدت لها اجزاء فلا يكون جزئها جنسا والاخر فصلا اقول ______ وفي كلامه بعض موضع نظر
فانه قد صرح في الالهيات ان العدد كالعشرة ليس مركبا من الاعداد كالخمسة والخمسة للعشرة
ولا الاربعة والستة ولا غيرهما بل من الاحاد فالحق ان ماهية العدد امر بسيط لا انقسام اجزاء فيها
لكنها ضعيفة الوحدة لانها عين الكثرة فاختلاف انواعها بمجرد زيادة الكثرة ونقصها فلا جل ذلك
لا تماثل لانواعها وثانيا ان المربع سواء اريد الهيئة او وضعا والذي يعلم المهندس فهى ماهية بسيطة
بحسب الخارج وان كان لها جنس وفصل عقليان عند التحليل فانا السطح والخطوط الاربعة والنقاط
ليست اجزاء لحقيقة المربع او التربيع والا لزم تركيب حقيقة واحدة من اجناس مختلفة وهو محال
كما افاده هو وغيره من الحكماء المحصلين بل الامور المذكورة من الشرائط الخارجة دون المقومات
واما التحقيق البحث السادس وهو ان يعرف مما يتركب وجوده من مبدأى اثرينا لا بهما ايسل فلذا
اشرنا في نظير هذا المقام عند مباحث الصور النوعية الى ما حققنا وضعناها الشرح الثاني
الصورى في انه جوهر او عرض بما يعرف ان المشكوك فيه جوهرا او عرض فقد وضع ههنا نظير
ذلك النافع فقال الشيخ لا يخلو اما ان احدهما اولا بان يكون موصوفا والاخر صفة كالمربع بمعنى انه
سطح ذو هيئة فانا السطح هو الموصوف والهيئة عارضة له فالجملة من مقوله الموصوف فان السطح اذا

على

واحداء

الذى

سطح لا هيئة والمجموع يحمل عليه انه سطح واما اذا اختلفا وليس احدهما اولا للشيء والاخر ثانيا بل الجوهر
معه فان ذلك الاجتماع منهما يكون جميعا عرضيا ولا يكون على سبيل امر له اتحاد في طبيعة ويكون
كحال الكتابة والطول فلا يكون للكتابة والطول اجتماع يحدث منه جملة واحدة في مقولة تستحق لذلك
مقولة بل يدخل في المجموع في المجموع مركب فيكون مقولات هذه الاشياء ايضا مركبة من مقولات
اقول ـــــ التحقيق ان الواقع تحت شيء من المقولات او الاجناس لا يكون الا امرا وحدانيا والتركيب لا
يكون الا بحسب ما يخرج عنه حقيقة المربع ليس الا امتداد انقطع مع تعين خاص ذلك التعين
هو فصله المتحد مع جنسه في الوجود والجعل ووجود الخطوط والزوايا والنقاط كلها من لوازم
ذلك الفصل لامن اجزائه وهكذا الامر في جميع الاشكال المسطحة والمجسمة الكثيرة الاضلاع وغيرها
فالمجسم الذي هو ذو اثني عشر ضلعا مخمسات مثلا مقدار واحد مختص بفصل واحد لا تركيب له
الا باعتبار الكلام ولو سلمنا الحق فالامر في ما يتوهم لمركبات الجوهرية ايضا يجرى مجرى ما ذكرناه
لكون الحدود قد يؤخذ من ذات الشيء باعتبار معنى يعمه وغيره ومعنى يخصه كلا المعنيين في ذاته
من حيث هي مصداق لهما وقد يؤخذ من امور تكتنفه فالجنس من مادته والفصل من صورته
وان كانت الصورة بحيث يكون فيها كفاية في جميع المعاني التي توجد في مادتها المقومة بتلك
الصورة ومسترجع الى زيادة اسعان لهذا المطلب انشاء الله **فصل** في خواص
الاعداد وكيفياتها البحث عن هذه الامور اليق بالعلوم الجزئية مثل الارثماطيقي
والمساحة وغيرهما والذي يختار ان نذكرها ههنا احدها ان لا تضاد بين احوال العدد كالزوجية
والفردية والعادية والمعدودية والصمم والمشاركة والقسمة والضرب فان هذه الامور بعضها
ما يفقد فيه بعض شرائط التضاد وبعضها ما يفقد فيه اكثر الشرائط في التضاد والجميع شرائط
فان الاشتراك لاثنين متخالفين منها في موضوع واحد لا يصلحها وبعض الطرفين مما يكون احدهم اعدا
وبعضها كالقلة والكثرة فان فرضنا وجود شيء ليس في كل منهما غاية التخالف عن الاخر فلا تضاد في خواص
العدد كالاتضاد في اصل الاعداد وثانيها ان لا اشتداد وتضعف ولا ازدياد وتنقص في تلك الخواص
لما مر من ان الموضوع لا يستحيل من فرد الى فرد فكما ان الخمس الواحد لا يشتد في تخمسه والخماسة
الى خماسة اشد بل يبطل عند ذلك فكذلك لا يشتد العدد في زوجيته او تكعيبه وتجذيره الى ذوجية
اخرى اتم زوجية كزوج الزوج او جذر الجذر او كعب الكعب الا بان يبطل موضوعه الى موضوع اخر
وثالثها ان الزوجية والفردية ليستا من الامور الذاتية لانها مقولتان على ما تحتهما من الاعداد المختلفة

امور

الانواع بمعنى واحد يحصل ولو كان ثنائيين لبعض ما يدخل منهما لكان اثنين للكل مما يدخل منهما اذ لا
على البعض تمشى شيء من هذين المعنيين فيلزم ان يكون معنى الزوج داخلا في حقايق جميع الازواج وكذا
الفرد في جميع الافراد واذا كان كذلك لكنا لا نعرف عددا الا ونعرف بالبديهة انه زوج او فرد وليس كذلك
فان العدد الكثير لا يعرف زوجيته وفرديته الا بالتامل فعرفنا انهما ليسا بذاتيين والا لكان ابين الثبوت
لما تحتهما وليكن هذا اخر ما اشتهينا ايراده من الكلام في مقولة الكم ولواهب العقل ثناء لا نتناهى وله سبحانه آلاء
سلوة لا تحصى **الفن الثالث في بقية المقولات العرضية وفيه مقالات**

المقالة الاولى في المضاف وفيه فصول فصل في ابتداء الكلام في المضاف

اعلم ان لجميع المقولات اشتراك بالموجود والواحد فقد يراد بالموجود مثلا الموجود بالبحت وقد يراد به المتحقق
به وقد يراد به الشيء الموجود كالانسان مع صفة الوجود فالاول كالكلي المنطقي والثاني كالكلي
الطبيعي والثالث كالكلي العقلي وهو مجموع المركب من المعقول الاول كالانسان والمعقول الثاني
كالنوع المنطقي وكذا حال الابيض في اطلاقه تارة على العارض وتارة على المعروض وتارة على المجموع
الدال على طرف العروض ونحو ما مثلنا في هذه الاقسام الثلاثة في الابيض واشباهه كان العروض
في الخارج والموضوع اعتبر فيه الوجود الخارجي والقضية التي حكم فيها على شيء بانه ابيض مثلا خارجية
مفاد الحكم ومطابقه فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الخارج وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه
والمثبت له في ذلك الظرف وفي الكلي وكذا الجزئي او النوع او الجنس او ما يجري مجراها يكون العروض
في الذهن والموضوع اعتبر فيه الوجود الذهني والقضية التي حكم فيها على شيء بانه كلي او جزئي او نوع او
ذاتي او عرضي او نقيض او قياس مثلا ذهنية مفاد الحكم ومطابقه فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الذهن
فقط وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه والمثبت له في ذلك الظرف وفي الموجود والواحد يكون العروض
في اعتبار التحليل والموضوع اعتبر فيه حال ذاته من حيث هي هي مجردة عن الوجودين والقضية التي حكم
فيها على المهية بانه موجودة او واحدة او علة او معلولة او واجبة او ممكنة ليست خارجية صرفة وان
كان المحمول وجودا خارجيا كقولنا الانسان موجود ولا ذهنية صرفة وان كان المحمول وجودا ذهنيا
كقولنا الانسان معقول بل حقيقية واحدية مفاد الحكم ومطابقه فيها هو الاتحاد بين معنى الموضوع
ومعنى المحمول في الوجود وهو متفرع على تحصل معنى الموضوع ومهيته من حيث هي في ظرف التحليل الذهني
المنسلخ عن كل ما هو زائد عليه من حيث نفسه وذاته سواء كان من عوارض وجوده او من عوارض
مهيته كنفس الوجود والامكان والمحمول مع نظايرها فاذا تقرر هذا فنقول فكذلك حكم المضاف في الاعتبارات الثلاثة

فانه قد يراد

فانه قد يراد بالمضاف نفس معنى الاضافة وحدها وقد يراد به الامر الذي عرضت له الاضافة وقد يراد
مجموع الامرين اما الاعتبار الثاني فهو خارج عن غرضنا واما الاعتبار الاول فهو المقولة واما
الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين ولما كان الوقوف على المجمل اسهل من الوقوف على المفصل بتحليل
بسائطه لاجرم عرف الحكماء المضاف في اوايل المنطق اعني في قاطيغورياس بانه الذي مهيته معقولة
بالقياس الى غيره وهذا الرسم يندرج فيه الاضافات والمضافات والمعنى يكون مهية الشيء معقولة بالقياس
الى غيرها ليس مجرد كون مستلزمه مستلزما لتعقل شيء اخر كيف كان والا لكان كل مهية بالقياس الى لازمها
من مقولة المضاف وليس كذلك فان كثيرا من الملزومات واللوازم لها مهيات مستقلة في معقوليتها
وهي في حدود ذاتها ليست من مقولة المضاف بل معناه انه لا يتقرر مهيته في الذهن ولا في العين
الا ويكون الاخر كذلك مثل الابوة لا يتقرر لشيء في احد الوجودين الا ويكون البنوة متقررة للاخر
فصل في تحقيق المضاف الحقيقي ولك ان تقول هذا الرسم فاسد فان قولهم معقولة
بالقياس الى غيرها يرجع حاصل القياس فيه الى الاضافة او الى نوع من الاضافة فيكون معرفا للشيء بنفسه
او بما يتوقف عليه هذا مفهوم قولهم بالقياس الى غيرها واما مفهوم كون الشيء معقولا بالقياس انه
يحوج تصوره الى تصور امر خارج عنه فربما قيل لهم ان عنيتم به انه يحوج تصوره الى تصور امر خارج ثم
يعلم به فيلزم الدور في المتضايفين وان عنى انه يكون معه كثير من غير المتضايفين كذلك كالسقف
يعقل معه الحايط وليس مهيته مهية المضافين وقد اجيب عنه يعقل معه من جهة ما هو بازائه فانا نبحث
ونفتش عن هذه الموازاة يرجع الى معنى الاضافة وقريب من هذا قول من قال ان المضاف هو الذي جوهره
انه مضاف وقد اعتذر بان ان المضاف الذي اخذ في التعريف غير المضاف المحدود بل الذي في الحد
هو المضاف المركب وهو اعم من المضاف البسيط وقد اورد في كتب الفن ما حاصله انه يجوز
ان يكون للمعنى جنس او ما يشبه الجنس اشهر منه ويرى الخاصة اسم الامر العام لما هو نوع له او يشبه النوع
اليق به فينقلون الاسم اليه كما في الامكان العام ونقل اسمه العامي الى الخاص فكذا المضاف يطلق على البسيط
كالابوة وعلى المجموع المركب من البسيط وغيره كالاب فهو يعمهما والخاصة نقلوا اسم المضاف الى الخاص الذي
هو البسيط وهذا خلاف ما اشار اليه بعض اعاظم الاعلام ولا خصوص ههنا وليس للمضاف معنى يعمهما الا
نسبة الامكان العامي الى الخاصي كنسبة المضاف المركب الى المضاف البسيط ولا يصح ان يكون للعام زيادة معنى
لا يوجد في الخاص اصلا والاولى ان يعتذر من جهة الرسم الاول بان المضاف الذي يوجد في الرسم
او نقضه للرسم هو المضاف بالمعنى الثاني اعني ما يصدق عليه مفهوم المضاف كلفظ القياس ولفظ المعقول

لا المضاف الحقيقي البسيط ولا المركب منه ومن الموضوع له ولا فساد في كون المعرف للشيء مشتملا على فرد منه
اذ التعريف انما هو للمفهوم لا للفرد فلا يلزم توقف الشيء على نفسه وعن الثاني وهو قولهم ان المضاف هو الذي
وجوده انه مضاف بان التعريف للتنبيه فان معرفة المضاف بسيطا كان او مركبا فطرية وقد يحتاج
الى تذكير وتنبيه في الفرق بين البسيط والمركب فنبه بان المركب جراس مقوله اخرى كالاب فانه هو
في نفسه حقيقة الابوة وكالمساواة فانه كم لحقه الاتفاق وكالمشابهة كيف لحقته الموافقة مع مثله
وليس الكم الموافق ولا الكيف الموافق بسيطا بل مركبا من حيث هو كذا ولما الفرق بين الاضافة والنسبة
فبانه ليس كل نسبة اضافة بل اذا اخذت مكررة ومعنى هذا ان يكون النظر لا الى نفس النسبة فقط بل
بزيادة ان هذه النسبة يلزمها نسبة اخرى فان السقف له نسبة الى الحائط بانه يستقر عليه و
للحائط ايضا نسبة اليه بانه مستقر عليه وهذا لو ان النسبة لطرف واحد والاضافة يكون للطرفين
فاذا عرفت رسم المضاف فنقول ان المضافين قد يكون اسم كل منهما دالا بالتضمن على ما له من الاضافة كطرفي
والابن وقد يكون احد المضافين اسمه كذلك دون الاخر وهو على قسمين لانه اما اسم المضاف او اسم المضاف
اليه فالاول كالجناح فانه مضاف الى ذي الجناح ولفظ الجناح داله بالتضمن على الاضافة الى ذي
الجناح واما ذو الجناح فانه يدل على ما له من الاضافة بلفظه ذو والثاني كالعالم فانه المضاف اليه
للعلم ولفظ العالم داله بالتضمن على ذلك واما العلم وهو المضاف فاما يدل على ما له من الاضافة بحرف
يقرن به وهو كاللام في قولك عالم بالعلم **فصـــــل** في خواص طرفي الاضافة فمنها

التكافؤ في لزوم الوجود خارجا وذهنا بالقوة او بالفعل وفي العدم ايضا كذلك وهذا مما يشكل بباب
تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتاخر الاخر عنه فهما متضايفان مع امتناع اجتماعهما في الوجود
انا نعلم ان القيمة سيكون والعلم والمعلوم متضايفان فبينهما اضافة بالفعل مع ان القيمة معدومة
والعلم بها موجود واجاب الشيخ عن الاول بان المتقدم والمتاخر يعتبران من وجهين احدهما بحسب الذهن
مطلقا وهو ان يحضر الذهن زمانين فيحكم احدهما متقدما والاخر متاخرا فانه يحصل حينئذ في الذهن
والثاني بحسب الوجود مستندا الى الذهن وهو ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فهو موجود من
الاخر انه ليس بموجود هو ويمكن ان يوجد امكانا يؤدي الى وجوده وهذا كونه متاخرا وهذا
الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدم واذا وجد المتاخر فانه موجود
في الذهن عند وجود الزمان المتقدم واذا وجد المتاخر حينئذ ان الزمان الثاني ليس موجودا
ونسبته الى الذهن نسبة شيء كان موجودا فتقدم وهذا ايضا موجود مع الزمان المتاخر ولذا نسب الشيء

على وجه اخر غير ما ذكرنا فلا وجود في الاعيان لكن في الذهن اقول ما ذكره غير وافٍ بحل الاشكال فان الاضافة بين
اجزاء الزمان وان لم يوجد في الفعل لانه لم يوجد لكن تلك الاجزاء بحيث اذا اعتبرها العقل يحكم بالتقدم والتاخر
ويجد بينها نسبة بحكم تقدم بعضها على بعض في الذهن لكن بحسب الخارج فاضافة التقدم والتاخر بين اجزائه كاضافة الفوقية
والتحتية بين اجزاء الفلك فان الاجزاء وان كانت بالقوة وكذا الاضافات وان كانت بالقوة لكنها بحيث اذا فرض
فصلها كانت الاضافة بينها على الوجه الذي يكون في سائر المضافات وتحقق الاضافة يوجب تحقق المعية بين
وجودي المتضايفين في ظرف الاتصاف وهو الذهن فظاهر ان الذي نحل الشبهة ما حققناه في موضع اخر
فليرجع من اراد ثم انه يرد على ما ذكره شيء اخر وهو ان قوله في الاعتبار الثاني ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا
فهو موجود من الاخر انه ليس هو بموجود فيه بحث لانه يوهم ان اللاوجود وجود وفي ذلك ظاهر الاستحالة فان اللاوجود
لو كان وجودا لكان الشيء نقيضا لنفسه وهو محال فاذا كان جزء من الزمان موجودا ولم يكن الجزء الاخر موجودا فالكلام
للجزء الاخر ليس الا موجودا حتى يقع بينه وبين الحاضر اضافة وجودية في الكلام الا ان يراد بمفهوم اللاوجود المضاف
الوجود بما في الزمان الاول لان وجود كل جزء من الزمان يستلزم لا وجود الجزء الاخر كما سيظهر وصف التقدم والتاخر
الكلام بان الموصوف باللاوجود بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا او معينا بتقدير ان يكون المراد فعليا وجود الجزء المستقبل
الحاضر متقدما على لا وجود المستقبل او على وجود المستقبل ووجود المستقبل غير حاضر والاخر يكون مستقبلا فما هو
غير موجود ولا حاضر وما هو الحاضر غير موجود فقوي الاشكال ولا توجيه سائر ما ذكر اليه واما الحل بما ان التاخر فهو
بالحقيقة هو المتحقق الحاضر عند العقل والاضافة بالحقيقة بين العلم وبين المعلوم والمعلوم من الشيء انما ستكون لا من حيث
اقول ويرد عليه اشكال احدهما ان العلم من الموجودات الخارجية وهذا اعلى من الكيفيات النفسانية وقد حكم بان احد المتضايفين
اذا كان موجودا في الخارج يجب ان يكون الاخر ايضا موجودا فيه بما هو مضاف وليس ههنا المعلوم بما هو معلوم من
الموجودات العينية والثاني ان العلم في الحقيقة نفس وجود مهية المعلوم عند العاقل وليس بين الوجود والمهية تغاير حقيقي
يصح بينهما اضافة العلم والمعلوم والجواب عن الاول ان العلم وان كان من حيث كونه عرضا قائما بالذهن من الموجودات الخارجية
لكنه من حيث كونه حكاية عن مهية ثبت له وجود في الخارج من الموجودات الذهنية فالعلم ومهية المعلوم كلاهما ذهنيان
وعن الثاني ان الاضافة بين العلم والمعلوم به بالذات بعينها كالاضافة بين الوجود والمهية الموجودة به والتغاير
اعتباري حاصلة بين امرين متغايرين بالاعتبار متحدين بالذات فكما ان الموجود في الخارج امر واحد اذا حلله
العقل الى مهية ووجود عرض لهما اضافة الوجود وذي الوجود فكذا الموجود في الذهن صورة واحدة هي موجود ذهني اذا حلله
العقل الى مهية ووجود ذهني عرض لهما اضافة العلم والمعلوم اذ العلم نفس وجود الشيء مجردا عن المادة ولو احقها وكذا
الكلام في الحس والمحسوس اي الصورة الموجودة في الحس وهي في عداد الكيفيات النفسانية الحاكية للكيفيات الخارجية

وقد علمت من احكام المضاف ان المتضايفين لا يمتنع لهما التكافؤ في الوجود من جهة اخرى فقد يكون انه بحيث يجوز
كل منهما عدم الاخر كما في العلم والحس على الادراك لكن لا التوقف لمشاركتهما في هذا الاسم فان ذات العلم والحس يصح وجودهما مع عدم
ذات المعلوم والمحسوس ولكن ذات المعلوم وذات المحسوس يصح وجود كل منهما مع عدم العلم والحس وقد يكون انه يجوز وجود كل
بدون وجود الاخر كالمالك والمملوك فانه يوجد ذات المالك مع عدم المملوك ويوجد ذات المملوك مع عدم المالك وما يمتنع
وجود ذات احدهما عند عدم ذات الاخر كالمعلول الذي لا يكون اعم من علته كحركة اليد وحركة المفتاح المخصوصين
هذا ما ذكره الشيخ وغيره وما قول لهم هنا موضع بحث وتحقيق فانك اذا نظرت حق النظر لوجدت ان الذات اللتين
حكموا عليهما بانهما معروض المضاف في اكثر الامر ليست كذلك فان الشيخ ذكر في الحكم بعدم وجوب التكافؤ في الوجود بين الذاتين
الموصوفين بالاضافة لا من جهة اضافتهما مثالين احدهما ذاتا العلم والمعلوم وثانيهما ذاتا الحس والمحسوس فان
ذات العلم في جوهره قد لا يلزمه دائما ان يكون مضافا الى المعلوم موجودا معه وذات المعلوم في جوهره لا يلزمه
فانه قد توجد غير مضاف اليه العلم وكذلك الحال في هذا الحس فان ذاته لا ينفك عن لزوم الاضافة اياه وذات المحسوس
ينفك ولا يجب ان لا يكون موجودا حين لا يكون الحس موجودا اذ يجوز ان لا يكون حيوان حساس موجودا ويكون الشيء
المحسوس موجودة هذا حاصل كلامه ولقائل ان يقول ان الذات التي يتعلق العلم بها بالحقيقة فهي دائما معلومة لا يمكن
غير هذا والتي لم يتعلق بها العلم فهي غير معلومة بهذا العلم ابدا لا في هذا الوقت ولا في سائر الاوقات فان الوجود
الصوري العقلي دائما معلوم والوجود المادي المحجوب عن ما يدركه من حيث كونه مغشوا بالغواشي لا يدرك بالحقيقة
وكذا الكلام في ذات الحس الذي بمعنى الصورة لا بمعنى القوة وكذا ذات المحسوس الذي بمعنى الصورة لا بمعنى المادة
لا ينفك احدهما عن الاخر كما لا ينفك العارضان البسيطان احدهما عن الاخر فكما مفهوم الحسية والمحسوسية
شيئان متكافئان في الوجود العقلي ومتلازمان معا فكذا الذاتان المعروضتان للذاتين المتضايفين متكافئتان في الوجود
الحسي وكذا الكلام في كل ما هو معروض الاضافة اولا وبالذات واما الذوات التي هي معروضة بالحسية
والمعلومية ولو بالعرض فهي ايضا عند البحث والتفتيش يظهر انها مقارنة في الوجود [illegible]
فان الكيفية المسموعة القائمة بالهواء المقروع المتموج مثلا مسموعة بالعرض وذلك عند قرعه السمع وهي مقارنة في الوجود
للصورة المسموعة بالذات وغير تلك الصورة الادراكية وغير التي توجد في الخارج عند قرع السمع غير مدركة لنا
بالذات ولا بالعرض فلا اضافة لها في وقت من الاوقات اصلا لا بالذات ولا بالعرض وكذا الكيفية الملموسة كالحرارة
النارية الحاضرة عند آلة اللمس [illegible] بانها ملموسة بالعرض لا بالذات لان الملموسة بالذات هي كيفية نفسانية
محاكية للحرارة الخارجية كما مرت الاشارة اليه واما التي هي خارجة عن الحضور [illegible] عند آلة اللمس
فلا اضافة لها لا بالذات ولا بالعرض فثبت ان التكافؤ في الوجود والعدم كما هو في المتضايفين البسيطين فكذا في

الذاتين اللتين هما معروضتاهما من حيث هما هما وان قطع النظر عن وصف الاضافة فان قلت الحس
الخارجي بعينه عند من ابطل الانطباع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير وابطل خروج الشعاع اشياء فيكون
عنده مجرد اضافة ادراكية الى الموجود الخارجي بعينه اولا اما اولا فقد كان كلامنا في اضافة الحس الذي بمعنى الصورة
الادراكية وهي عند هذا القائل عين الصورة الخارجية فلا اشكال فيهما واما الاضافة الوضعية التي بين جوهر الحاس
وذات الامر الخارجي الذي قيل وقع اليه اضافة الابصار وطرفاها بالحقيقة كطرفي سائر الاضافات الوضعية
التي عند البحث والتحقيق لا يكونان الا معا واما ثانيا فان للبصر بالذات صورة مقدارية حاضرة عند النفس
مجردة عن المواد وهي الحس والمحسوس اي البصر والمبصر وهما معان اذ لا اشارة بينهما الا بحسب الاعتبار ومما عدوا ايضا
من خواص المتضايفين وجوب انعكاس كل منهما على الاخر ومعنى الانعكاس ان يحكم باضافة كل منهما الى صاحبه من
حيث كان مضافا اليه فكما يقال الاب اب للابن فيقال الابن ابن للاب وهذا الانعكاس انما
انما اضيف كل منهما من حيث هو مضاف الى الاخر وانما اذا اضيف لا من حيث هو مضاف الى الاخر وانما اذا اضيف
لا من حيث هو مضاف فلم يجب هذا الانعكاس كما يقال الاب للصبي او للانسان او للوثنى لم ينعكس فلا يقال
الصبي صبي للاب والانسان انسان للاب وقد يصعب رعاية شرط الانعكاس في المضاف والطريق فيه
ان يجمع اوصاف الشيء فاي تلك الاوصاف اذا وضعته ورفعت غيره بقيت الاضافة الحقيقية الواجبة ومكانه
فانك اذا رفعت من الابن انه حيوان او انسان او ناطق او كاتب او غير ذلك واستبقيت كونه ابنا بقيت
اضافة الاب اليه وان رفعت كونه ابنا واستبقيت كونه ابنا بطلت اضافة الاب اليه وان رفعت كونه
ابنا واستبقيت هذه الاوصاف كلها لم يبق الاضافة فظهر بهذا ان التعادل الحقيقي في الاضافة هو بين
الاب والابن فيهما اللذان ينعكس احدهما على الاخر وانما اختل التعادل لا بطل الانعكاس فاذا قيل السكان للسفينة
والراس للحيوان لم يصح ان يعكس فيقال السفينة سفينة للسكان والحيوان حيوان للراس بل يجب مراعاة التعادل فاذا قيل الراس
راس لذي الراس والسكان لذي السكان ثم ان هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج الى حرف النسبة وذلك
اذا كان المضاف بما هو مضاف لفظا موضوعا كالنظير والصديق ومنه ما يحتاج الى ذلك واما ان يساوي حرف النسبة
من الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد واما ان لا يتساوى كقولنا العالم عالم بالعلم والعلم
علم للعالم **فصل** في تحقيق المعنى الذي هو نفس مقولة المضاف الذي هو احد الاجناس
العشرة العالية فنقول ان الرسم المذكور الذي مهيته معقولة بالقياس الى غيره قد يعنى به نفس هذا
اي نفس انها معقولة بالقياس الى غيرها وقد يعني به مهية اخرى يلحقها بالذات ان مهيته معقولة بالقياس
الى غيرها وقد يعني به ما له مهية اخرى غير معنى المضاف الذي هو المقولة وغير المضاف الذي هو من المقولة

معقولة

وذلك كالاب فانه وان كان معقولا بالقياس الى الابن الا ان له في نفسه وراء هذه المعقولية
ووراء ابوته مهية غير معقولة بالقياس الى الابن وهي كونه انسانا او فرسا او شيئا
اخر واما الابوة فليس لها مهية الا وهذه المهية المعقولة بالقياس فههنا ثلثة امور احدها
ما يحمل عليه الرسم المذكور حملا ذاتيا اوليا الاصدقا متعارفا كما في القضايا المتعارفة
وهو المقولة التي هي احدى المقولات العشر وثانيها ما هو نوع من انواعه سواء كان
في نفسه جنسيا او نوعا سافلا وهو الذي يحمل عليه المقولة حملا بالذات كما في صدق
الذاتيات على افرادها الذاتية وثالثها مهية اخرى تحت الجوهر او الكم او الكيف او غيرها
يصدق عليها مقولة المضاف ونوعه حملا بالعرض كحمل الابيض على الانسان فههنا ينبغي ان
تحقق الفرق وفي اكثر الكتب لم يتعرضوا لبيان الفرق بين نفس المقولة وما هو نوع منها بل
اقتصروا على بيان الفرق بين العارض الذي هو الاضافة ومعروضها ولذلك قال الشيخ
ثم المضاف الذي يجعلونه مقولة فهو ايضا شيء ذو اضافة لانه شيء معقول المهية بالقياس
الى غيره واذا كان كذلك فقد شارك هذا المضاف الذي هو المقولة المضاف الذي ليس
هو المقولة فلا يكون بينهما فرق اقول لست الفرق ما اشرنا اليه وهو ان الاول
هو نفس ما يعبر عنه بانه معقول المهية بالقياس كما ان الجوهر الذي هو المقولة هو نفس
ما يعبر عنه بانه المهية التي اذا وجدت كانت لا في موضوع فالمضاف الذي المقولة هو
نفس مفهوم لفظ المضاف واما الشيئية فهو امر لا ينفك عنه المضاف الذي هو المقولة لا يمكن
ان يسلب عنه لكن الشيئية التي اعتبرت في مفهوم المضاف الذي نفسه ليست الاشيئية مطلقة لا
الا بكونها اضافة ومضافا لا كالابيض اذا اريد به شيء غير البياض وصف بالبياض فانا لو جعلنا
المشتق اسمه من الاعراض واردنا بالشيئية المفهومة في المشتق من حروفنا اللازم وذي اللزوم
الاشتقاقية لصارت المقولات غير متناهية ولهذا لم يجعل المضاف المطلق الشامل للمركب ايضا
مقولة بل المضاف الذي لا مهية له سوى كونه مضافا فلو قال احد ان الاضافة ايضا شيء معقول
مهية بالقياس الى الغير فوجب ان لا يجعل مقولة قلنا ان الشيئية المحمولة على المضاف الحقيقي اعني المقولة
او نوع منها لا تخصصها الا بكونها مضافا واما الشيئية التي تحمل على المعروض فانه ليس يخصصها بكونها مضافا قائل
بامر آخر وهو كونه انسانا او دارا او شيئا اخر ثم الجهة بعد ذلك التفصيل الاضافة فالاخذ غير المقولة بعرض
والاب الذي هو من المقولة شيء هو مهية الابوة والفرض بالتحصيل بعرض كما ان الناطق ايضا شيء من مقولة الجوهرية

فصل في ان الاضافة هل يجب ان تكون موجودة في الخارج ام لا واعلم ان كثيرا من الاشياء مما هي موجودة لا بوجود
مستقل كمفهوم العرض ومهية الجنس والفصل في البسيط فان امثال هذه الاشياء لا يوجد بوجودات مستقلة
ومن هذا القبيل الاضافات والنسب فان وجود الاضافة ليس بخارج عن وجود الجوهر والكم والكيف وغيرها
بل وجودها وجود احد هذه الاشياء بحيث يعقل منها معنى غير مهيتها معقولا لذلك المعنى بالقياس
الى غيره فالسقف مثلا له وجود وضعي اذا عقل اعقل معه الاضافة الى الحائط وكذا السماء لها وجود واحد
وضعي يعقل منه مهية السماء وهي جوهر وبسطا معها معنى اخر خارج عن مهيتها هو معنى الفوقية ومعنى كون الشيء
موجودا ان حمل ومعناه يصدق على شيء موجود في الخارج صدقا خارجيا كما هو في القضايا الخارجية كقولنا
الانسان كاتب او ابيض فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا السماء فوق الارض وزيد اب وهذا
بخلاف الامور الذهنية كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع فان الجنسية والنوعية وما اشبههما ليست من الاحوال
الخارجية التي تثبت للاشياء في الاعيان بل في الاذهان وبهذا يعلم فساد راي من زعم من الناس ان الاضافة
غير موجودة في الاعيان بل من الاعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية واحتج عليه بانه لو كانت الاضافة
لو وجدت في الخارج لزم التسلسل لانها تكون لا محالة موجودة في محل فكونها في المحل شيء وكونها
نفسها شيء اخر فان الابوة مفهومها غير معنى الحلول وكونها في محلها يكون اضافة الى المحل اضافة اخرى والكلام
فيها كالكلام في الاولى فيلزم منه التسلسل فاجاب الشيخ عنه بان قال يجب ان يرجع في حل هذه الشبهة الى
حد المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذي له مهية معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون مهيته
بحسب ماهيته انما يعقل بالقياس الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة
فالمضاف في الاعيان موجود ثم ان كان في المضاف مهية اخرى فينبغي ان يجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس الى غيره
وذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس الى غيره ٣
وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره لسبب
شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة بل هنا لك مضاف بذاته لا باضافة
اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع فله وجود اخر
مثلا وجود الابوة في الاب وذلك الوجود ايضا مضاف فليكن هذا ايضا من المضاف لزم المضاف وكل واحد
منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولا مضاف لذاته الكون ابوة مضاف لذاته
هذا ما قاله في الهيات الشفاء وهو كلام واضح دفع الشبهة بوجهين بالمعارضة والحل حيث اقام البرهان اولا على
المضاف من الهيات الموجودة في الاعيان ثم دفع التسلسل من الوجه الذي لخص ايراده من لزوم التكرير كالموجود في
امكن ٣
الوجود والوحدة ونظايرها فالمدفع ههنا كالمدفع هناك من انها ينتهي الى ما هو مضاف بذاته لا باضافة اخرى عارضة واما الاشكال

المضاف المطابق فلا يلزم ان يكون لكل اضافة اضافة مطابقة لها بالمهية لان ما اتاها حتى يلزم التسلسل ولا يندفع
اضافة الابوة وان لزمتها في الوجود اضافة الحاشية العروض لكن لا يجب لها ان يلزم اضافة العروض اضافة اخرى عارضة
لها وكذا ثالثة ورابعة وهكذا الى لا نهاية اللهم الا بحسب اعتبارات عقلية منها ثلاث او نحا انه ينقطع بانقطاع
اعتبارات العقل **البحث الثانية** ما لزم من كون اضافة التقدم والتاخر لو كانت موجودة لكون الماضي
والمستقبل من الزمان موجودين معا والجواب ما اشرنا اليه في مباحث التقابل في موضع اخر ان معية اجزاء
الزمان لا يمكن ان يكون آنية بان يكون السابق واللاحق موجودين في آن واحد اما ذلك شان معية الآنات
والآنيات بل معيتها اجتماعها في الوجود الوحداني التدريجي الذي معيتها فيه عين التقدم والتاخر فيه كما في حصول
العدد عن تكثر لشيء من الاشياء

فصل في نحو وجود المضاف في الخارج

واعلم ان خصوصية
وجود المضاف في الخارج وتعيينها اشكل الامر وجوه منها ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر
الموجودات في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصية وما به تحد الوجود بتلك الخصوصية لم يوجد الا مضافا
في الاعيان فيكون ذلك القيد سابقا على وجود الاضافة لكن القيد هو نفس الاضافة فاذا لم يوجد الاضافة
الا بوجود اضافة مثلها وهكذا الكلام في وجود الاضافة السابقة فيكون تحقق الاضافة الواحدة مشروطا
باضافات غير متناهية من امثالها ومنها ان الوجود من حيث هو وجود اما ان يكون مضافا او لا يكون
مضافا فان كان مضافا فكل وجود مضاف وليس كذلك وان لم يكن مضافا فالاضافة لو كانت موجودة
فهي لا يكون مضافة من حيث انها يكون موجودة فالموجود من حيث هو موجود غير مضاف والمضاف من حيث
هو مضاف غير موجود وهو المطلوب ومنها انه لو كانت الاضافة امرا موجودا يلزم ان يكون البارى جل
مجده محلا للحوادث لان له مع كل حادث اضافة بانه موجود معه وتلك المعية ما كانت حاصلة قبل ذلك
وتزول بعد زوال ذلك الحادث فيجب ان يكون البارى محلا للحوادث فيكون جسما او جسمانيا تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وتحقيق القول في وجود المضاف بحيث يدفع هذه الشكوك وما اشباهها هو ان وجود الاضافة ليس وجودا
مباينا لوجود سائر الاشياء بل كون الشيء سواء كان في نفسه جوهرا او عرضا بحيث اذا عقل عقل معه شيء
اخر هو نحو وجود الاضافة فالعلة كالعقل مثلا لها ذات موجودة بوجود يخصها من حيث هي جوهر عقلي
وكون ذلك الوجود بحيث له تاثير في وجود الغير هو وجود العلة بما هي علة وما العلة نوع من المضاف
فهذا الوجود منسوب الى الجوهر بالذات والى المضاف بالعرض وانما قلنا بالعرض لان مفهوم العلية خارج
عن ذاتيات هذا الوجود اذا قطع النظر اليها عن ما سواها وكذا وجود المضاف من حيث هو مضاف مطلقا
بالاعتبار لوجود الجوهر بما هو جوهر لكن الفرق بين مهية الجوهر الذي هو العلة وبين علية واضافة بالمهية الحقيقية

الجوهر غير وجود المضاف والفرق بين وجوديهما بالاعتبار فالوجود الجوهري انما اخذ في نفسه كان جوهرا واذا
قيس الى غيره كان مضافا فيكون هذا الوجود بحيث اذا عقل على الوجه الذي يكون في الخارج يلزم ان يعقل له
شيء آخر هو وجود المضاف وبالجملة ان المضاف بما هو مضاف بسيطه ليس له وجود في الخارج مستقل
في نفسه بل وجوده ان يكون لاحقا بالاشياء كونها بحيث ان يكون لها مقايسة الى غيرها فوجود السماء في
ذاتها وجود الجواهر ووجودها بحيث اذا قيس الى الارض عقلت الفوقية وجود الاضافات وكذا الكم له
وجود في نفسه من حيث هو كم وهو كون الشيء بحيث يمكن لذاته ان يصير مساويا لشيء او اعظم او اصغر منه واما
وجوده بحيث يكون بالفعل مساويا لشيء هو وجود المساوي فوجود المساوي غير الكم لان المساوي كم
مساو لما اذا قيس الى ما هو اعظم منه او اصغر واما النوع من الكم فهو ابدا بحال واحدة في نفسه لا يتغير في
واحد بسيط لان بحسب وجود الاضافات كثيرة كالواحد مثلا له وجود في نفسه هو عين وحدته وذلك الوجود
يصدق عليه انه نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية من غير استحالة ولا لزوم تركيب
في الواحد بما هو واحد فتحصيل المضاف وتنويعه يتصور من وجهين احدهما ان يعتبر معه معروضه كمجموع الجسم
والابيض وهو ليس من المقولات كالكم المساوي او الكيف الموافق وثانيهما ان يعتبر المضاف مخصصا بخصوص
بشيء من الملحوق به و[illegible] ان جهات العقل كعارض واحد وهذا هو تنويع الاضافة وتحصيلها فان كون المساوي
مضافا ليس كون الكم مساويا او مضافا فالمساواة اتفاق الكم وهي غير الكم الموافق وكذا المشابهة هي اتفاق الكيف
وهي غير الكيف الموافق وبالجملة المضاف الذي هو المقولة والجنس الذي هو المضافات البسيطة وفصل نوع الذي
هو بالحقيقة نوع لها لا يكون تحصل احدهما غير تحصل الاخر بل يكون طبيعة الجنسية والفصلية في ذلك النوع امرا واحدا
فان قيل ان المساواة والمشابهة اتفاقات [illegible] موافقة [illegible] فتختص بالكم او بالكيف فيكون المساواة والمشابهة انما
من نوع واحد وقد قلتم انهما نوعان متباينان او هما متمايزان بالكم والكيف او باضافتين اخريين فان كانت
الكمية والكيفية فصل الفصل [illegible] المفروض مضافا بسيطا يكون مركبا هذا خلف وايضا يلزم كون نوع واحد [illegible]
او تحصل مقولة بنوع من مقولة اخرى والكل محال او يكون فصل الاضافة التي هي الموافقة اضافة اخرى الى الكمية
او الى الكيفية لا فصل الكمية والكيفية فيكون فصل الاضافة اضافة [illegible] ممتنع مع انه يرجع الكلام الى ان الاضافة
الثانية [illegible] عن الاضافة الاولى [illegible] المحدودات [illegible] قلت الاتفاق معنى جنسي لا يتحصل بنفسه
مغاير له بل بمعنى نسبة [illegible] التعيين الى الابهام فالاتفاق اذا تحصل باضافة الكم صار مساواة لا تحصل
بنفس الكمية حتى يلزم كون مقولة مقتضاه بمقولة اخرى ولا ايضا باضافة اخرى الى الكم حتى يلزم ان يحصل اضافة باضافة
اخرى بل يحصل ونوع باضافة الكم لا الكم ولا باضافة اليه وهذا كما في فصول الاجناس فان فصل [illegible]

عن نطق الادراك بانه ناطق لان الناطق ينضم الى المدرك فيصح حمله على من المدرك والناطق بل المدرك الذي هو الناطق
وكذا الكلام في نسبة المدرك الى النامي والنامي الى الجسم والجسم الى الجوهر والغلط قد ينشأ من الاشتباه بين الجنس والمادة
واذا تقرر هذه المعاني فلنرجع الى حل الشكوك اما الاول فنقول سلمنا ان وجود الاضافة مشارك لسائر الوجودات
في الموجود وسلمنا انه يجب ان يمتاز عن غيرها لكن لا نسلم ان ذلك الامتياز لا بد ان يكون بقيد زائد فان كثيرا من
الموجودات يمتاز عن غيرها بنفسها ووجودها الخاص اذ الاشتراك في الوجود المطلق اشتراك في امر اعتباري عقلي
اذ ليس لحقايق الموجودات بما هي موجودات كلي طبيعي يكون نوعا للافراد حتى يحتاج في تمايزها الى قيود زائدة ثم ان
القيود قد يكون نسبتها الى ما قيدها كالفصول الى الجنس فليس تقييد الجنس بفصله كتقييد الشيء بامر زائد عليه
جعلا ووجودا حتى يقع بينهما اضافة هي نفس التقييد او اضافة اخرى بل ربما كان اعم واخص بحسب المعنى والمفهوم
موجودا بوجود واحد بسيط في الخارج واما الثاني فنقول ان الموجود في نفسه اما ممكن او واجب او جوهر
او عرض وكونه بحال وبنحو من الوجود اذا عقل يلزم من تعقله تعقل شيء اخر هو من المضاف وكل وجود من حيث وجوده
لم يلزم ان يكون مضافا بل من حيث كونه بنحو اخر مخصوص فان الهيولى في نفسها اذا قطع النظر عن غيره له وجود لكن
بحيث يوجد من فصله صار حيوانا اخر وجوده في الاول نوع من مقولة الجوهر وهذا النوع من مقولة المضاف
واما الثالث فنقول ليس للاضافة وجود مستقر كسائر الاعراض حتى يكون حدوثها لشيء وزوالها عنه يوجب
انفعالا او تغيرا في ذات الموصوف بها او في صفاته الحقيقية فان تجددها وزوالها قد يكون بسبب تجدد احد
الطرفين بخصوصه مع ثبات الطرف الاخر فان صيرورة احد في المجلس ثالث الاثنين بعد ما لم يكن كذلك وثالث
الثلثة ورابع الاربعة وهكذا لا يوجب تغيرا في ذاته ولا في صفاته المتقررة فكذلك تغير الاضافات لا يوجب
في ما لحقيقة تغيرا ولا في صفاته الكمالية وفهم هذا المعنى بعد الاحاطة بما قدمناه غير صعب **فصل في ان**
تحصل كل من المتضايفين يقتضي تحصل الاخر فكان جنسا فجنس او نوعا فنوع وان تخصص احدهما
فشخص فالابوة اذا اخذت مطلقة فبازائها البنوة المطلقة واذا اخذت ابوة نوعية فبازائها بنوة كذلك وان
حصلت الابوة حتى صارت شخصية صار الجانب الاخر بنوة شخصية لكن يجب ان يعلم ان ذلك انما يطرد اذا كان تحصيل
تحصيله للاضافة اما اذا كان تحصيل الموضوع الاضافة لم يلزم ان يتحصل المضاف المقابل له فان من الموضوعات
الشخصية ما يعرض له الاضافات كما قال ابن هذا الرجل فان ابن الشخص يمكن ان يحمل على جماعة لا يجب انحصارهم في عدد
معين بحيث لا يصح الزيادة عليه بل ابوة زيد لعمرو وبكر وبشر معا جميعا وجانب البنوة وان كان قد يتحصل
يخالف ما قلناه لكن هو مثله وان كان لا يصح ان يقال لزيد ابوان او امان الا ان ذلك بسبب خارجي لا ان المضاف
من طرف واحد يتحصل دون الطرف الاخر بل ربما يحتاج الاضافة في التعيين الشخصي الى اعتبار اكثر من تعيين الذين بينهما تضايف

وقد لا يكفي فيهما ما يكفي في تعيين الابوة التي هي لعمرو بالنسبة الى زيد بعينهما كجوار زيد لعمرو فانه لا يتحصص بينهما
بل يحتاج الى تعيين دارهما مع تعينهما ومن المضاف ما هو متشابه على حد المقولة كالموافق ومنه ما هو جنس
متوسط دونه كالمساوي وادنى منه كالمساوي في السطح وبعده المساوي في الشكل كالمثلثين وبعده
مساواة المثلثين القائم الزاوية واخص منها كان القائم الزاوية ذا ساقين متساويين
فهذه تحصيلات فصلية واما التحصيل الصنفي فهو ان يختص الاضافة بموضوع ثم يخص بذلك الموضوع عارض
غريب او لم يكن لم يبعد ان يبقى تلك الطبيعة من الاضافة كابوة الرجل العادل وابوة الرجل الجائر
فصل في تقسيم المضاف من وجوه منها ان من المضاف ما هو مختلف في الجانبين
كالاب والابن وكالضعف والنصف وكالجذر والمجذور ومنه ما هو متفق فيهما كالمساوي والمساوي
والاخ والاخ والجار والجار ثم المختلف قد يكون اختلافه محدودا كالضعف والنصف ومنه ما لا يكون
محدودا او غير المحدود ومنه ما يكون منسوبا الى محدود كالكثير الاضعاف والقليل الاضعاف والكل والجزء ومنه
ومنه ما ليس محدودا ولا منسوبا الى المحدود مثل الزايد والناقص ومنها ان المضافين اما شيئان غير متضايفين
في عروض الاضافة الى انضمامها بصفة اخرى حقيقية غير موجبة الموضوع مثل المتيامن والمتياسر والمتقدم والمتاخر
واما ان يكون في كل منهما صفة حقيقية غير ان الموضوع لاجلها صار مضافا كالعاشق والمعشوق فان في العاشق
هيئة ادراكية هي مبدأ اضافة العشق وفي المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا للعاشق واما ان يكون
في احدهما مثل العالم والمعلوم فان العالم حصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا والمعلوم لم يحصل في ذاته
شيء اخر به صار معلوما هذا ما يستفاد من كلام الشيخ وغيره وفيه نظر كما قد نشابه ومنها ان الشيخ في
الشفاء يكاد يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة
والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة كالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل
والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة
المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس ووجه الضبط لا يخلو تحصيله عن صعوبة ومنها ان المضاف عارض لجميع المقولات
ففي الجوهر كالاب والابن والعالم والمعلوم وفي الكم اما المتصل فكالعظيم والصغير واما المنفصل فكالكثير والقليل وفي
الكيف كالاحر والابرد وفي المضاف كالاقرب والابعد وفي الاين كالعالي والسافل وفي المتى كالاقدم والاحدث
وفي الوضع كالاشد انتصابا وانحناء وفي الملك كالاكسى والاعرى وفي الفعل كالاقطع وفي الانفعال
كالاشد تسخنا وتقطعا والاضعف **فصل في ان المضاف هل يقبل التضاد والاشد والاضعف ام لا**
واعلم ان المضاف بما هو مضاف طبيعة غير مستقلة الوجود بنفسها كالنسب تتبع الاحكام الوجودية

والتضاد والتقدم والتأخر والقوة والفعل وأشباهها من أحوال الوجود يعرض لموضوعات الإضافة بالذات وللإضافة بالعرض
ومن هذا القبيل التضاد فإن التضاد بين الحار والبارد تضاد الإضافة حقيقي كان بين إضافتيهما أي الأحرية والأبردية
بالتبع وأما عروض التضاد لشيء من المضافين مع قطع النظر عن موضوعيهما فذلك غير صحيح واعلم أنه قد ذكر
الشيخ في باب الكم عند بيان أن العظيم والصغير لا تضاد بينهما ما يشعر بأن التضاد لا يعرض للإضافات وتبيين
ذلك من وجهين أحدهما أن تقابل التضاد ليس بعينه تقابل التضايف بل المتضادان يعرض لهما إضافة التضاد لذلك
لأنا قد نجد طبايع الأضداد لا تتضايف ونجد كثيرا من المتضايفين لا تضاد بينهما كالعلم والمعلوم والجواد
والجار ثم سلم أن التضاد من حيث هو تضاد من باب التضايف فيجب أن يكون في المتضادين شيء لا تضايف
فيه فلما كان التضاد من حيث هو تضاد متضايفا فلا بد أن يكون الشيء الذي في المتضادين وليس بتضايف
هو موضوعات التضاد فعلم أن المتضادة لا يوجد إلا في موضوعات غير متضايفة والثاني أن الإضافات
طبايع غير مستقلة بأنفسها فيمتنع أن يعرض لها التضاد لأن الأفراد [illegible] المعروض أن يكون مستقلا بتلك
المعروضية ثم إنه قال في باب الإضافة إن المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته ولما كانت الكيفية يعرض للكم
وكان لا مضادة للكم لم يعرض للكمية مضادة ولما كانت الكيفية عارضة للكيف وفي تضاد الزيادة
جاز أن يعرض لهذه الإضافة تضاد وكذلك الحال لما كان ضد الحار كان الأحر ضد الأبرد ولا تناقض بين
كلاميه كما توهمه بعض المتأخرين لما أشرنا إليه فيحمل كلامه على أن نفي التضاد عنها باعتبار ذاتها استقلالها
وإثباته لها من جهة اتباعها لبعض من موضوعاتها فالشيخ أطلق القول في باب الكم أن الإضافات لا تتضاد وعنى
بذلك أنها لا تتضاد استقلالا لا أنها لا تتضاد تبعا في مواضع أخرى غير أنواع الكم وأفراده فإذا تبين هذا
فنقول وهكذا القياس في قبول المضاف الأشد والأضعف والأزيد والأنقص فكل مقولة يقبل شيئا من
هذه المعاني يقبلها المضاف بتبعية موضوعه فهذه أحكام وأحوال كلية للمضاف ولا بأس بذكر أحكام بعض
أقسامها **فصل في الكلي والجزئي والذاتي والعرضي** مفهوم الكلي وصف إضافي عارض للماهيات وهو
الاشتراك بين كثيرين وما من ماهية في الوجود إلا ويمكن أن يعرض لها هذا الوصف وإنما يخرج هذا الوصف
لها من القوة إلى الفعل عند حدوث أفرادها وهذه الكلية الإضافية غير كون الشيء بحيث يحتمل صدقه على كثيرين
أو اشتراكه بينها فمن ذلك أن الكلي قد يراد به مجرد هذا الوصف وقد يراد به معروضه وقد يراد به مجموع الأمرين
ومرادنا هنا نفس هذا الوصف وقد يراد بمجموع المعروض والعارض فالأول يسمى جنسا طبيعيا والثاني
منطقيا والثالث عقليا والأول مضاف بسيط والثاني مقولي والثالث مضاف مركب وهكذا الكلام في النوع
والفصل والخاصة والعرض وهذه الإضافات كلها ذهنيات إذا عرفت ذلك فنقول الكلي الذي هو المعنى الإضافي جنس تحته أنواع

الإضافي وكذلك الجنس وصف إضافي عارض لبعض الماهيات فالجنس إضافة يراد به معروض هذا الوصف وهو الحيوان وقد يراد به نفس هذا الوصف

والنوع والفصل والخاصة والعرض ويراد بهذه الأمور معروضاتها لا معروضاتها ولا المركب منها ومن معروضاتها
بل نفس هذه الأوصاف الإضافية فلأجل ذلك كان المنقسم لها معروضا للجنسية بالقياس إليها وصار كالجنس الطبيعي
وكل من الخمسة نوعا لها وإن لم يكن بالقياس إلى أفراد طبيعية موصوفة كذلك بل كان جنسا أو فصلا أو غيرهما فإن النوع
غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان تحت أعم واحد وإذا قيل إن النوع مندرج
تحت الجنس وإن الفصل والجنس داخلان في ماهيته ما عنى بأن وصف النوعية تحت وصف الجنسية ولا أن مفهوم
الفصل أو الجنس داخل في ماهية النوع أي في وصف النوعية بل عنوا بذلك أن موضوع النوعية أي النوع الطبيعي
مندرج تحت معروض الجنسية أو يدخل في ماهيته إذا كان مركبا طبيعة جنسية أي ماهية موصوفة بأنه جنس وكذا الحكم في
الفصل ودخوله في النوع وأما الأوصاف الخمسة فكلها أنواع حقيقية متباينة تحت جنس واحد هو الكلي بما هو كلي
وحمل الجنس عليه حمل عارض أمثلة على معروضه ولكن حمل الكلي على الجنسية حمل مقوم حقيقي على متقوم به فهذه اعتبارات
لطيفة دقيقة لا بد من التفطن بها فإن الجهل بها والإغفال عنها يوجب أغلاطا كثيرة فإن الكلي تارة قد يراد
به نفس الطبيعة التي من شأنها أن تنتزع منها صورة يعرض لها الكلية وقد يعنى به الطبيعة التي يعرض لها الكلية
وقد يعنى به كون الطبيعة مشتركة بالفعل بين كثيرين وقد يراد كون الطبيعة بحيث يصدق عليها أنها لو
قارنت نفسها لا هذه المادة وعوارض بل تلك المادة وعوارض لكان ذلك الشخص الآخر وهذه المعاني كلها
غير الكلي بالمعنى المنطقي والقوم اتفقوا على وجود المعنى الأول والثاني والرابع منها في الأعيان واختلفوا
في وجود المعنى الثالث وهو الصور المفارقة الأفلاطونية وقد سبق هاهنا أن الكلي الطبيعي غير موجود
بالذات هو الوجود الخاص وحكينا أيضا البنيان الأفلاطوني وشيدنا قواعد على ذلك بعد الاندراس
ومن جملة أقسام المضاف الكل والجزء وإضافتهما غير إضافة الكلي والجزئي والفرق بينهما وبين هذين من وجوه
أحدها أن الكل من حيث هو كل موجود في الخارج وأما الكلي من حيث هو كلي فلا وجود له إلا في الذهن والثاني
أن الكل يعد بأجزائه والكلي لا يعد بجزئياته الثالث أن الكلي قد يكون مقوما للجزئي والكل يكون متقوما بالجزء
الرابع أن طبيعة الكل لا تصير هو الجزء أما طبيعة الكلي فإنها بعينها تصير جزئية مثل الإنسان فإنه صار عين هذا الإنسان
والخامس أن الكل لا يكون كلا بكل جزء منه وحده والكلي كلي بكل جزئي وحده لأنه يحمل عليه السادس أن أجزاء
الكل محصورة متناهية وجزئيات الكلي غير متناهية ومن جملة أقسام الإضافات التام والناقص والمكتفي وفوق
التمام فالتام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي أن يكون حاصلا له وهو الكامل أيضا وهو مقول على أشياء
كثيرة فتارة يقال للعدد إنه تام إذا كان جميع ما ينبغي أن يوجد لشيء من العدد يكون قد حصل له والجمهور لا
يطلقون على عدد هو أقل من الثلاثة أنه تام ويكون الثلاثة تاما لأن لها مبدأ ووسطا ونهاية والعدد فذلك [illegible]

بهذا المعنى

بل الموجود بالذات

من الاعداد يمكن ان يكون تاما في عدديته اذ توجد في عدده ان يليه مما ليس فيه بل انما يكون تاما في العشرة او نحوها
المحض واما من حيث هو مبدأ او منتهى يكون ناقصا من جهة انه ليس بينهما اما من شأنه ان يكون بينهما وهو
الواسطة وقس على ذلك سائر الاقسام وهو ان توجد المبدأ او الواسطة فقط او العكس ولا واسطة ثم من المحال
ان يكون مبدآن في الاعداد ليس احدهما واسطة توجيه الا العددين وكذا القول في المنتهى واما الوسائط
فلا يجوز ان يكون كثيرا الا ان جملتها في انها واسطة كشيء واحد ثم لا يكون المكثر حد توقف عليه فاذا الحصول الكل
والنهاية والتوسط غاية التمام واقل عدد توجد فيه ذلك هو الثلاثة فهذا ما حكاه ماذكره الشيخ في الشفا
وقد يقال تامة المقادير كما يقال فلان تام القامة اذا كانت محدودة بما يليق بامثاله اذ المقادير
لا يعرف الا بالتعديل الذي يلزمه التقدير وقد يقال للكيفيات والقوى انها تامة مثل ان يقال هذا
تام القوة وتام الحسن وتام العلم وقد يقال تمام في اصطلاح الحكماء آخر يريدون به ان ما يكون جميع كمالات
الشيء حاصلة له بالفعل وربما يشترطون في ذلك ان يكون وجوده وكمالات وجوده له من نفسه لا من غيره
واذا كان مع ذلك مبدأ الكمالات غيره فهو فوق التمام لان في الوجود الذي ينبغي له بكماله وقد فضل
عنه وجود غيره وليس في الموجودات شيء بهذه الصفة الا واجب الوجود واما العقول فهي تامة بالتفسير
الاول وغير تامة بالتفسير الثاني فان الممكنات الفائزات الهويات محدودة في حدود ذواتها واما التي
دون التمام فهو قسمان احدهما المكتفي وهو الذي اعطي ما به يتمكن من تحصيل كماله مثل النفوس الفلكية السماويات
فانها ابدا في اكتساب كمالاتها من غير حاجة لها الى سبب خارجي كالمعلم البشري بل كمالاتها [illegible]
القوة الى الفعل جوهر عقلي [illegible] الوجود وكذلك حال نفوس الانبياء عليهم السلام لانهم
مكتفون من حيث عطاء الله ما به يتمكنون من تحصيل كمالاتهم [illegible] من الله كما [illegible] في جميع ذلك [illegible]
وهو الذي يحتاج الى امر خارج [illegible] مثل الاشياء التي تكون في الكون والفساد والفرق بين التام
الكل والجميع بالاعتبار فانها تتغاير المغايرة وذلك بان التام ليس من شرطه الحيط بكثرة بالفعل ولا بالقوة مثل
كون الباري تاما والكل والجميع من شرطهما ذلك واما التمام والكل فيهما في كثرة فهما متحدان في الموضوع الجزء
بالذات بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل وبالقياس الى ما لا يبقى شيء خارجا عنه تام فان قلت فما معنى
قول بعض اساطين الحكماء الاقدمين ان الباري كل الاشياء [illegible] بان كون الشيء كلا لا بد فيه من حصول كثرة فيه فاذ
قلت ذلك معنى ما صرح به ارسطو من انه واحد انه يكون بحيث لم يكن حقيقة من الحقائق خارجا عنه فان ذلك
مع كونه كل الاشياء لا يوجد فيه شيء من الاشياء حتى يكون هناك كثرة لا بالفعل ولا بالقوة المقالة الثانية
في بقية المقولات وفيه فصول فصل في حقيقة من عرف ذي ان بانه هو كون الشيء في مكانه [illegible]

نفس نسبة الشيء الى مكانه والمكان نوع من مقولة المضاف بل امر وهيئة تعرض له الاضافة الى مكانه وربما يقال ان السواد له
ماهية الحلول عرض لها ثبتت كذلك الاين له ماهية وكونه في المكان اضافة عارضة لها وهو ليس بشيء فان كون الشيء
في المكان ليس لكون السواد في المحل فان وجود السواد بعينه هو وجوده في المحل لا امر زائد على وجوده ولكن لم
يكن بين ماهيته كلي زيادة الوجود على الماهية انما هو بحسب التصور لا بحسب الواقع وهذا بخلاف كون الشيء في
المكان فانه لا بد ان يكون هذا الكون في المكان امرا زائدا على وجوده في نفسه والا لم يكن متقدما زائدا على هذا
الجوهر الجسماني ولكل مكان فلا يطلق وجوده في نفسه عند مفارقة مكانه وحصول له وجود آخر
المعدوم بعينه معادا فليس كون الشيء في المكان كونه في الاعيان فان كونه في الاعيان نفس وجوده ولو كان
كونه في المكان وجودا له لكان كونه في الزمان ايضا وجودا له فكان للشيء الواحد وجودات كثيرة اقول ويمكن
ان يقال الشيء الجسماني كونه في المكان المطلق او في الزمان مطلقا وان كان هو بعينه نحو وجوده الخاص لكن زايد
عليه الا ان كونه في مكان معين او زمان معين امر زائد على وجوده في نفسه فذلك الامر الزائد نسميه مذهبين او اوضح
وكل منهما غير نفس الاضافة لان المراد منه مبدأ الاضافة المكانية او الزمانية وقد استدل صاحب المباحث على ان الكون
في المكان ليس هو بعينه الكون في الاعيان الذي هو الوجود بوجه آخر وهو ان الوجود وصف مشترك في الحقائق
كلها فلو كان حقيقة الوجود في الاعيان هو الكون في المكان لكانت الموجودات كلها كائنة في المكان وحيث لم يكن
كذلك علمنا ان كون الشيء في المكان مفهوم مغاير لوجود الشيء في نفسه اقول هو منقوض بكل من الموجودات
المخصوصة لجريان ما ذكره فيه فيلزم عليه مما ذكره ان يكون كون الجسم مثلا وكون الفلك مفارقا وكون الحيوان
حساسا امورا زائدة على نفس وجودها وليس كذلك ودفع ما ذكره بان الوجود المطلق الكلي كما مر مرارا امر
عرضي لافراده وليس لحقيقة الوجود طبيعة نوعية او جنسية مشتركة بين جميع افراد الوجود فصل في تقسيم الاين
وهو من طريقين احدهما ان من الاين ما هو اول حقيقي ومنه ما هو ثان غير حقيقي فالاول كون الشيء في مكانه الخاص
الذي لا يسع فيه غيره معه ككون الماء في الكوز والثاني كما يقال فلان في البيت فان البيت يسعه وغيره فليس
جميع البيت مشغولا به وهو وابعد منه كونه في الدار وبعده البلد ثم العراق مثلا ثم الاقليم ثم المعمورة ثم عالم
العناصر ثم العالم الجسماني باعتبار ان يحوي الحاوي للجهات وهذا هو الغاية فان كون الشيء في العالم مطلقا ليس
باين اصلا الطريق الثاني ان الاين منه جنس هو الكون في المكان ومنه نوعي وهو الكون في الهواء او الماء
او فوق او تحت ومنه شخصي ككون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي وقد قال انه لا بد لكل اين حقيقي
من صفة قائمة بالمتمكن هي علة لذلك الاين واعترض عليه صاحب المباحث ان هذا باطل لان تلك الصفة اما ان
تكون الحصول المتمكن عند ما لا يكون في مكانه الحقيقي المعين لكونه فان لم يكن تلك الصفة علة لذلك الكون في المكان المعين

بحلف المعلول عن علته وان لم يكن بينهما توقف حصول الممكن على حصول ذلك المعين وتوقف الحقيقي لذلك المكان على حصول
الصفة فيه لزم الدور وهو محال فاوقات فيطلوس بجملتين جميعا ان تلك الصفة يمكن ان تحصل من العلة او سد الوشطر ايا كام
المعلول على وجه الضرورة وثانيهما ان حصول تلك الصفة وان لم يحصل الا عند كون المتمكن في مكانه لكن ذلك بحسب الطارئة الظرفية ور
لا بحسب السببية والتقدم والفرق بين المعنيين كالفرق بين الغضب المشروط فصار دوام الوصف والمشروط بدوام
الوصف والثاني اخص من الاول والاعم لا يستلزم الاخص فان كل كاتب يحتاج الى حركة الاصابع وقت الكتابة
وتلك الحركة ضرورية في ذلك الوقت باسبابها المودية اليها في ذلك الزمان ولعل ان الكتابة اوجبت تلك
الحركة بل العكس اولى فان وجود تلك الحركة يقتضي وجود الكتابة في الخارج **فصل في تضاد الاين**
فمنها انه يعرض له التضاد فان الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز
وهما امران وجوديان بينهما غاية الخلاف ولا يجتمعان في موضوع واحد في آن واحد ومع تعاقبهما على موضوع
ومنها انه قابل الاشد والاضعف لكن بقوله لهما ليس بحسب جنس الاين فان كون الشيء في مكان لا يكون اشد بحسب ٢
كون شيء اخر في مكانه لان مفهوم الحصول في المكان لا يقبل الشدة والضعف بل انما يقبل الحصول الاشد والاضعف
بحيث طبيعة نوعية لمكانها كالفوق والتحت لو غيرهما كالجسمين اذا كانا في الفوق واحدهما اعلى من الاخر كان فوق الاخر بحسب
الذي هو المحيط فهو اشد فوقية من الاخر فقد ثبت ان الاشد والاضعف لم يتطرقا الى نفس الاين بما هو
اين بل الى نوع منه وهو الفوق او التحت ولكن لقائل ان يقول ان صاحب المباحث ان ذلك الاشد والاضعف انما هو
اضافة عارضة للاين فهو وهو الفوقية والتحتية لما مر ان الامثلة ليست قابلة للاشد والضعف لذاتها
فصل في حقيقة متى وانواعه من جملة ما عد من المقولات متى وهو كون الشيء
في زمان او طرف منه فان كثيرا من الاشياء يقع في اطراف الازمنة ولا يقع في الازمنة مع انه يسال عنها بمتى كالوصول
والمماسات وسائر الاشياء الواقعة في الآن فمتى يتعلق بالزمان وحال هذا الكون بعينه حال ما سبق في الاين ١ بعينه ٢
العام والخاص باعتبار كون الشيء في زمان مطلق او زمان مخصوص فمنه ما هو متى حقيقي وهو كون الشيء في زمان خاص او ٢
مطابق له لا يفضل عنه ومنه ما هو ثان غير حقيقي وهو كون هذه الحركة الواقعة في ساعة من ساعات اليوم او في
الشهر او في السنة او في القرن او في زمان الاسلام او في الزمان مطلقا على قياس ما مر في الاين والفرق بين الاين
ان الزمان الحقيقي الواحد يشترك فيه الكثيرون واما المكان الحقيقي الواحد فلا يشترك فيه كثيرون هكذا قيل وفيه
بحث بل نقول ان عدم الشركة في المكان الحقيقي فكما ان لكل متمكن اينا يخصه فكذلك لكل حادث متى يخصه ولا يكون مشتركا
بينه وبين غيره ولذا قيل لكل من الزمان والمكان نسبة بالاخر ثم قالوا ان الصورة التي هي هاهنا بالذات هي الحركات والمتحركات
لا تنفك عن حيث جوهرها بل من حيث حركاتها جواهر اينات بالعرض فان وجدنا الطبيعة الجوهرية لها وهذه نسبة الى الفلك ...

انما يصح القول بعدم صحة الزمان حقيقة مشتركا مع وحدة المكان حقيقة لا يمكن الشركة في المكان الحقيقي

مطابق الزمان وكذا بعض الكميات والكيفيات والاوضاع والاينات التدريجية الوجود فان الاكوان التدريجية الحركية
تدريجي واقع في الكون لا الكون التدريجي نحو معنى نسبي اضافي وقد مر ان المعنى الاضافي يوصف بالزيادة والنقصان
والاشد والاضعف الا بالعرض فالمتى انما يلحق اولا وبالذات لتلك الاكوان والموجودات وثانيا لمهياتها واما الحركة
فلا تدريجها بل هي عين التدريج فلا يلحقها بالذات بل بالعرض واعلم ان من اشهر في تعريف الزمان انه مقدار
الحركة من جهة التقدم والتاخر وليس هو من حيث انه تشتمل على هذا التعريف ان يكون مقدارا لكل حركة في العالم العنصري
ايضا فانا بنفسه يحتاج الى التقييد بامر اخر وهو ان يلحقه الحكم بانه مقدار حركة الفلك او حركة لا تنقطع او اظهر الحركات
او اسرعها وما شاكلها **فصل في الوضع** وهو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه بعضها الى بعض نسبة في الجهات
المختلفة كالقيام والقعود وليس هو النسبة وتلك النسبة وان كانت واقعة بين اجزائه لكنها من الكم
كالحيوان ونحوه بل كون الجسم بحيث يكون لاجزائه هذه النسبة هو الوضع كما مر وقد عرفت ان شارح الاشارات ذكر ان هذا
الوضع ليس الوضع الذي هو جزء النقطة وهو كون الشيء مشارا اليه بالحس وليس الوضع المذكور في الكم فان
هذا الوضع يعتبر فيه نسبة الاجزاء الى الحاوي والمحوي والجهات الخارجة والوضع المذكور في مقولة الكم لا
يعتبر فيه ذلك ولكن الذي ذكروا فيه من كون الشيء بحيث يشار اليه انه اين هو مما يحصل الجسم به اشتمالا
ثابتا لا يخلو عن خلط فان هذا الاين لو كان اينا حقيقيا لم يبق فرق بين الوضع بهذا المعنى وبين هو نفس القول
فان الاجزاء ليس لها اين بالفعل وليست ايونها الا بانضمام بعضها الى البعض على وجه بين البعض منها الى الآخر
هي من الاخر ولو فرق بينهما بان احدهما المقدار والاخر الجسم الطبيعي فنقول ان الجسم الطبيعي انما يلحق الوضع اليه بتوسط
المقدار التعليمي ولولا عروض المقدار لم يتصور عروض الجزء في الجسم المقدار كما بين في باب الكم فيلحق الوضع الجسم بحسب
ما كان بتوسط المقدار والحق عندنا انه لا بد من تحصيل الفرق بين الوضع الذي من خواص الجسم والوضع الذي في
الكم والطرف انه نحو كون الشيء كما او مقدارا متصلا لا يكفي لقبوله الاشارة الحسية بانه هنا او هناك او في
الفوق او في التحت او جهة من جهات اذ لا ذلك شان الكم الاتصالي مع اقترانه بالمادة القابلة للانفعالات والحركات
الاختلافية فان مجرد المقدار لا يقبل الاشارة الحسية بانه هنا او هناك او في الفوق او جهة من جهات ايضا لانه
شان الكم الاتصالي مع اقترانه بالمادة القابلة للانفعالات بل الخيالية لكن القوم قد تسامحوا واطلقوا الحيز
واراد واما يقابل العقل فالنقطة والخط والسطح والجسم كلها ليس شيء منها في ذاته واقعة في جهة من الجهات ولا
تحصل لها اشارة الا مع المادة بان كان وجودها في المادة مصحح القبول للاشارة والجهة والانقسام وغير ذلك
فان المقدار اذا فرض مجردا عن المادة كان في الخيال كان فيها لا بمقداريته وفي الخيال مظاهر انتقالا لبعض عن بعض بما
ذكروه من كونها في محل وجهة فيها الكل واحد منها اين هو من حاجة ويتصور كما انه شكل من غير ان يكون للشكل اين وكذا

سطوح وخطوطها او وضع بمعنى الجزء والخط فنقطه لها وضع خاص لا بمعنى نسبة اجزائها الى الحيث وبالجهات كالنقطة الى الشارة
عن غيرها فكذا للقوة الخيالية اشارة الى جزئها فكذا الى الهادي ولطرفيها تميز عيان الاشارتين فللنقطة وضع ونفع
بالعقليات والكليات وللخيال وضع بوجود الاشباح الادراكية وللحس وضع مختص بالماديات سواء كان
للنقطة او للمقدار المنقسم في بعض الجهات لكلها او في الجسم المنقسم في جميع الجهات والوضع الذي هو من المقولة
هو هذا المعنى الاخير وكذا الوضع الذي جزء المقولة لا يوجد الا عارض المادة فان النقطة ما لم تقع في هذا
العالم لم يكن قابلا للاشارة الحسية والخط والسطح ما لم يقعا في المادة القابلة لم يكن الحلول فيهما بحيث
يصح ان يقال بعرض لبعض منها بالقياس الى بعض اين هو من الاخر ثم الوضع قد يكون بالطبع وقد يكون لا بالطبع
وقد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة والذي بالطبع بالفعل كوضع الارض من الفلك فان خيرهما استمرار
بالفعل واما الذي بالفعل وليس بالطبع كالساكن البيت من البيت فان الوضع حاصل لهما بالفعل لكن الكل
خيرهما ليس الا اتفاقيا واما الذي بالقوة كما يتوهم ترتيب دائرة الرحى الى قطبها او نسبة الدائرة
المنطبقة بالفعل اذ لا دائرة بالفعل ولا وضع الا بالتوهم او بالقوة والوضع مما يقع فيه التضاد و
الشدة والضعف اما التضاد فكون الانسان راسه الى السماء ورجلاه الى الارض ضد الوضع الذي
معكوسا والوضعان معينان وجوديان متعاقبان على موضوع واحد من غير ان يجتمعا وبينهما غاية
الخلاف وكذا الحال في الاستلقاء والانبطاح واما الشدة فكالانحناء فان الانحناء يا اول الاكثر انحناء
اليس فلهذه مباحثنا في الكيف المحض الكراته لا يقبل التضاد ولا الشدة وحكمنا بان استدارة الخط والحد
المستطيل لا يشتد ولا يضعف وههنا كيف حكمنا بان الاستقامة والانحناء لا يقبل التفاوت مع ان هذه الصفات
لا يعرض الا للمقادير او لنسبته هذه الاستقامة والانحناء واشباهها الى المذكور هنا الذي هذا
الوضع الذي هو المقولة الى الملك بوصلة فالمستدير مثلا اذا كان مجردا عن المادة لا يمكن ان يصير اشد استدارة
مع بقاء الموضوع اذ لا مادة هناك حتى يقبل التبدل بخلاف ما اذا وقع شيء من الاستدارة او الانحناء او غيرهما
في مادة مخصوصة لا يتغير حينئذ وانما تحت مقولة الوضع وبطل التضاد والشدة والضعف وغير ذلك
فالانحناء الطبيعي يقبل الاشد دون الطبيعي وهذا من مقولة الوضع دون الكيف فاعلم هذا فانه شيء غفل
عنه الاكثرون فصل في الجدة ومما يلحق المقولات الجدة والملك وهو هيئة تحصل بسبب كون جسم
في محيط بكله او ببعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل التسلح والتقمص والتعمم والتختم والتنعل وينقسم الى طبيعي
كحال الحيوان بالنسبة الى اهابه وغير طبيعي كالتسلح والتقمص وقد يعبر عن الملك بمقولة له فمنه طبيعي ككون القوى للنفس
ومنه اعتباري خارجي ككون الفرس لزيد فعلى الحقيقة الملك في هذا الاصطلاح فانه من مقولة المضاف لا غير

فصل في مقولتي ان يفعل وان ينفعل اما الاول فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه اثر في غيره غير قار الذات
ما دام السلوك فيه هذا التاثير التجددي كالمسخن ما دام يسخن والمبرد ما دام يبرد واما الثاني فهو كون الجوهر بحيث
يتاثر عن غيره تاثرا غير قار الذات ما دام كونه كذلك مثل المتسخن والمتسود فان نوعي الفاعل من يفعل والمنفعل عن
انفعاله وبالجملة عن النسبة التي بينهما من تجدد التاثير والتاثر لا عن الذي لا عن هذا المحرك وذاك المتحرك بين التسخين
اي السخونة القارة والسود اي السواد القار فالتعبير عنهما بان يفعل دون الفعل وبان ينفعل دون الانفعال
لاجل ان الفعل والانفعال قد يقعان لا بتجدد بلا حركة وللمتحرك بلا تجدد ككون الباري فاعلا للعالم وكون العالم
منفعلا عنه وليس في ذلك حركة لا في جانب الفاعل ولا في جانب القابل بل وجود يستتبع وجودا ويعرض لهما
اضافة فقط فالفاعل والمنفعل بذلك المعنى اسمان فقط بخلاف هذين الجنسين الواقعين تحت الزمان
واما الحال التي يقع للفاعل المتجدد عند انقطاع تحريكه والمنفعل عند انقطاع تحركه كالقطع في نهاية الحركة والحرارة
الثوب بعد استقراره فهل يكونان من هذين البابين ام لا فمقولتهما من حيث تخصيصهما بانهما في نهاية الحركة
يصح عدهما من هاتين المقولتين وكذا الحالة في جميع ما يقع في حدود الحركة واطرافها الدفعية اذا روعي تخصيصهما
كذلك فليسا من المقولتين وقد يعرض فيهما اي المقولتين التضاد و الاشتداد اما التضاد فالتبييض
ضد التسويد والتسخين ضد التبريد كما ان البياض ضد السواد والسخونة ضد البرودة واما الاشتداد فمثل
من الاسوداد الذي هو في السلوك الى غاية ما هو اقرب الى الاسوداد الذي هو في الغاية من اسوداد اخر وكذلك
قد يكون بعض التسويد اسرع وصولا الى الغاية من بعض اخر منهما وهذا الاشتداد والتنقص غير الشدة و
النقص اللذين في الكيف كالسواد فانهما ليسا بالقياس الى السواد نفسه بل بالقياس الى الاسوداد الذي هو
عن الحركة الى السواد فان السلوك الى السواد غير السواد هذا ما قيل واعلم ان وجود كل منهما في الخارج ليس علة
عن نفس السلوك الى مرتبة فانه بعينه معنى الحركة ولا اينه وجود كل منهما وجود المقولة التي يقع بها الحركة
والحركة كالكيف مثل السواد والكم مثل مقدار الجسم النامي والوضع كالجلوس والانتصاب ولا غير ذلك
بل وجودهما عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات ما دام لم يتم او يتاثر من وجود السواد او السخونة مثلا من حيث انه
سواد من باب مقولة الكيف ووجود كل منهما من حيث كونه تدريجيا يحصل منه تدريجي اخر او يحصل
تدريجي اخر هو من مقولة ان يفعل او ان ينفعل واما نفس سلوكه التدريجي اي خروجه من القوة الى الفعل
سواء كان في جانب الفاعل او في جانب المنفعل فهو عين الحركة لا غير فقد ثبت نحو وجودهما في الخارج
فصل في دفع ما اورده على موجودية الوضع قال صاحب المباحث في هذا المقام عند ما ثبت تاثير
الشيء في الشيء يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات المؤثر وذات الاثر وكذا تأثر الشيء عن شيء وهو قابل

بشيء في ان يكون وصفا ثبوتيا زايدا على ذات الفاعل وذات المفعول اما التاثير فلو كان امرا ثبوتيا لكان من جملة الامور التي
لا بد لوجودها من مؤثر ايضا فيكون تاثير ذلك المؤثر في ذلك التاثير زايدا عليه فينتقل الكلام اليه ويفضي الى التسلسل
وهو محال وبتقدير ان لا يكون محالا فالالزام حاصل وذلك لانه اذا كان بين كل مؤثر واثر واسطة هي التاثير يحصل
فرضنا سلسلة امور متناهية مترتبة فلا يخلو اما ان يكون تلك مؤثرا ومتاثرا او لا يكون شيء منها كذلك فان
كان الاول بمعنى ان يفرض مؤثر ومتاثر لا يتخللهما ثالث فيوجد مؤثر لا يكون تاثيره زايدا على ذاته وذات اثره
لا يكون تاثير الاول في الثاني زايدا عليهما ولا تاثير الثاني في الثالث والثالث في الرابع وهكذا امورا زائدة
على ذواتها وذوات آثارها فان لم يتحقق ان لا يوجد هناك امران لا يتخللهما ثالث فهذا ينافي المؤثرية
انه لم يوجد هناك شيء ما يكون ذاته مؤثرا في ذات اخرى واما القابلية فلو كانت ثبوتية يجري الكلام بعينه فيه
ويعود التسلسل والمحذور بعينهما قال فهذا برهان قاطع على ان المؤثرية والمتاثرية لا يجوز ان يكونا وصفين
ثبوتيين وستعرف في باب العلل ان المؤثرية لو كانت وصفا ثبوتيا يلزم نفي الواجب الوجود تعالى شانه
انتهى ما ذكره ملخصا اقول هذا الكلام بطوله قد نشا من سوء فهم بعض اصول الحكمة [illegible]
على المهية وان الكلام [illegible] اختصاص الوجود [illegible] والمهيات كما انها متخالفة بالوجود لكن وجود بعضها [illegible]
الخصوص بامر الاتحاد وموجودية كل من [illegible] مهية او معنى في الخارج عبارة عن صدق حمل على شيء في الخارج [illegible]
الشيخ في اثبات نحو وجود المضاف في الخارج بانه في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة اي كونه بحيث اذا
عقل معه شيء اخر اذا افرد ذلك فنقول كما ان كثيرا من الموجودات يصدق عليها انها الجوهر او الكم او الكيف [illegible]
وكذا احد وانواعهما كهذا الفلك او الحيوان او السواد او السطح او غير ذلك فنحكم بوجود هذه المقولات واجناسها
وانواعها فكذلك يوجد في الخارج امور كثيرة يحمل على بعضها بحسب الخارج حمل احد من هاتين المقولتين [illegible]
بعض اخر حمل الاخرى فيكون كل منهما من الموجودات الخارجية دون الموهومات التي لا يوجد هذا الحمل [illegible]
ودون المعاني المنطقية كالكلية والجزئية ومفهوم النوع والجنس والفصل وغيرها من المعقولات الثانية التي [illegible]
عروضها كون الموضوع متعينا في الذهن ودون السلوب المعاني السلبية وذلك لانه لا يعني [illegible]
الا كونه بحيث يصدق معناه على شيء صدقا ما خارجيا كما في صدق القضايا الخارجية واما الكلام في ان [illegible]
هل هو زايد على وجود ذات المؤثر وذات المتاثر فيكونا من الاعراض او لا فيكونا من الجواهر فذلك مطلب اخر [illegible]
انه نقول فيه بيان عرضيتهما بان الكل من المؤثر والمتاثر على الوجه المذكور [illegible]
فان السواد [illegible] في سواد [illegible] فيكون [illegible] زايد على [illegible]
بوجود [illegible] نوع [illegible] فيكون [illegible] مؤثرا في [illegible] زايد على [illegible] التاثير [illegible]

بالمعنى والمفهوم كذلك مخالفة

ثبوتيا لكان من جملة الامور التي لا بد لوجودها من مؤثر منقول ان بعض الصفات وان احتاجت الى مؤثر لكن ليس الاحتياج
مؤثر جديد بل هو جاعل موصوفاتها فان الجعل كما لا يتخلل بين الذات والذاتيات فلا يتخلل ايضا بين وجود الملزوم [illegible]
لازمه فان الجاعل كما لا يجعل النار جوهرا بعد جعلها موجودة فكذلك لا يجعلها حارة بعد جعلها موجودة بل يجعلها
بجعل حرارتها على وجه التبعية مع ان نحو الحرارة غير وجود النار لان النار جوهر والحرارة عرض فكذا الحال
فيه منقول التاثير التجددي وان كان امرا موجودا في الخارج لكن من لوازم هوية بعض افراد المقولات فالحرارة المسخنة
مثلا فلا يكون كونها مسخنة زايدا على وجودها الشخصية وان كان زايدا على مهيتها على تقدير زيادة على [illegible]
الشخصية فلا يكون مفتقرا الى جاعل اخر غير جاعل الذات بل ولا الى جعل اخر غير جعل الذات لكونه من لوازم تلك
الهوية الوجودية ولوازم الهوية كلوازم المهية غير مفتقرة الى جعل مستانف غير جعل تلك الهوية فثبت ان يكون التاثير [illegible]
موجودا زايدا على ذات المؤثر ليس مما يحتاج الى تاثير اخر ولا الى مؤثر اخر وكذا قوله فيكون تاثير المؤثر في ذلك
التاثير زايدا على ذات المؤثر عليه غير مسلم اذ لا يلزم من كون التاثير التجددي الذي هو من مقولة ان يفعل
زايدا على ذات المؤثر ان يكون التاثير الابداعي امرا زايدا على ذات الفاعل في الخارج بل هو بعينه اضافة الفاعلية
والابداع ووجود الاضافات قد علمت انها غير مستقلة في الخارج

امرام

في البحث عن احكام الجواهر واثباتها الاولية فانها من طوالع الموجود
بما هو موجود فحري بها ان يذكر في العلم الكلي الباحث عن عوارض الموجود من غير نظر الى خصوصيات الاشياء وفيه مقدمة ومطالب
اما المقدمة ففي بيان حد الجوهر والعرض والحكم الكلي وفيها فصول **فصل في تحقيق مفهوميهما** اعلم ان من
الاشياء بعضها موجودة بالذات وبعضها موجودة بالعرض فمثال الاول قولك الانسان حيوان فان الوجود المنسوب
الى الانسان بعينه منسوب الى الحيوان الذي يحمل عليه بالحقيقة ومثال الثاني زيد اعمى وزيد ابيض فان الوجود
المنسوب الى زيد بعينه ليس منسوبا الى العمى والبياض بالحقيقة بل بضرب من المجاز بواسطة نحو علاقة الحلول بالموضوع
سواء كان حقيقيا او وجوديا وتلك العلاقة ان يكون مبدأ المحمول منتزعا عنه او قائما بعد الموجود بالذات الذي
هو الموضوع ولكن نسب وجوده الى المحمول العرضي وهذا الضرب من الوجود في غير حده فلنعرض عنه ونشتغل بالموجود
بالذات فنقول قد علمت ان كل موجود اما ان يصح ان يقال انه ماهية بمعنى انه لا ماهية له الا الوجود الصرف الذي
لا اتم او لا يصح فالاول قد سلف بعض احكامه بحسب المفهوم وسيأتي البحث عن اثبات وجوده واوصافه الكمالية
واحكامه الوجودية وكلامنا الآن فيما وجوده غير ماهيته بالمعنى الذي سلف [illegible]
فاعلم ان اقسام هذه الموجودات هي الجوهر وذلك لان هذا الموجود لا يخلو اما ان يكون في محل او لا يكون والمراد
من كون الشيء في المحل ان يكون وجوده في شيء اخر لا كجزء منه بحيث لا يجوز مفارقته عنه وقد اشكل
على القوم ههنا تفسير كون الشيء في محل واستصعبوه لانه لفظ مشترك [illegible] بين معان كثيرة
كما يقول في الزمان وفي المكان وفي الذهن وفي الخارج وفي الغاية وفي الكل وفي الاجزاء وفي العام وفي [illegible]
وفي الراحة وفي [illegible] اشتراكها في معنى واحد يجمع الكل وليست [illegible] يصلح ان يكون مرادا
بلفظة في وان صدقت على معنى [illegible] وعلى غيرهما [illegible] وصدقت على الابوة والبنوة
وغيرهما [illegible] بالمفهومية [illegible] المعاني [illegible] الا ان الخصوص
الواحدة منها لا يبلغ في [illegible] الى حيث يشمل المعاني المستعمل فيها لفظة في ويخرج الاغيار [illegible]
كلا من معنى متى والاين مما يستعمل فيهما لفظة في ولا يشملهما معنى واحد يخصهما بل كل منهما خصوصية [illegible]
لهذا اللفظ فكذا القياس اذا [illegible] امور اخرى يكون على هذا [illegible] في كثير من
المواضع على المجاز التشبيهي ككون الكل في الاجزاء [illegible] وككون الكلي في الجزئي [illegible] الجزء في الكل فلو كان الكل
في الجزء بالمعنى الذي يكون الجزء في الكل يلزم اشتمال الشيء على نفسه وهو امر مستحيل [illegible] موضوع
الاشتمال والاحاطة وهو [illegible] الكل [illegible] الكلام [illegible] معنى الظرفية
فان ظرفية الزمان للحركة ليست كظرفية المكان للجسم وكذا كون الشيء في الحركة غير كون الحركة في الشيء والعرض ان يكون الشيء الطرف له معنى

معنى شامل للمواضع التي يستعمل فيها او لبيان الغرض [illegible] معنى اللفظ بما هو معنى اللفظ فيكون خارجا عن هذا الفن وان كان لا بد
ايضا فلا بد على ما يقصد في المسائل المستقيم الطريق فاذا كان في الحلول اشتراكا لفظيا فكل ما ذكروه من التعريفات لا يكون
معنويا او [illegible] اذ اللفظ المشترك لا يحتاج الى امر مميز معنوي اذ ليس فيه معنى واحد [illegible]
عام بل معان متعددة ينصرف الى كل منها بقرينة خارجية لفظية او معنوية فان طريق ازالة الشبهة باشتراك
الاسم اما بالحد او بالرسم [illegible] المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على ما ليس [illegible] بل بسلب
ما ليس هو مقصودا واذا كان الحال كذلك فما المذكور في تعريف الحلول وهو وجود الشيء في شيء لا كجزء منه
شايعا فيه بالكلية مع امتناع المفارقة عنه يكون [illegible] اللفظة في المستعملة في هذا الموضع بالنسبة
الى مواضع الاستعمال لكونه يقوم مقام الرسم في القيود المرتبة والخواص المميزة [illegible]
لو فرض ههنا [illegible] المنسوب الى شيء بحيث كان له معنى مشترك بين ذي الحلول وغيره كان المذكور في التعريف [illegible]
مميز لذي الحلول لا حيث هو ذو الحلول عن المشاركات في امر معنوي فكان [illegible] اما بالشيوع والجامع بالكلية
نفس كون الخاص في العام وكون الشيء في الزمان والمكان واما بامتناع المفارقة والانتقال نفس الكون في المكان
ايضا وفي الخصب [illegible] وقد عرف معنى في الشيء ههنا اي الحلول بتعريفات كثيرة ليس شيء منها خاليا عن
الفساد والخلل اما طردا او عكسا او كليهما كقولهم الاختصاص الناعت وكقولهم اختصاص شيء بشيء بحيث
يكون احدهما نعتا والاخر منعوتا به فانتقض عكسه بالسلوب والنسب وغيرهما ان كان المراد بالنعت الحمل بالاضافة
بالمواطاة وطرده بالمكان والكوكب بل الجسم مطلقا ان كان المراد به الحمل بالاشتقاق وربما تكلف بعضهم بان
المراد بالاشتقاق الجعلي وكقولهم ان الحلول كون الشيء ساريا في شيء بحيث يكون الاشارة الى احدهما
اشارة الى الاخر ثم زادوا قيدا اخر عليه حين ما ورد النقض فيه باحوال المجردات عن المادة بقولهم تحقيقا
او تقديرا ليدخل [illegible] بالنقطة والابوة وغيرهما مما لا سراية فيه فالظاهر انه لو وجد هذه الاشياء في الخارج
ولم ينتبهوا لان لا اختصاص لهذا الايراد بالاطراف والحدود الخارجية بل النقض وارد بالخياليات والوهميات ايضا
وقد ذكرنا في شرح الهداية الاثيرية شطرا من النقوض والابحاث الواردة على التعاريف المذكورة للحلول
واما الذي الهمنا الله تعالى من خزاين علمه في تعريف الحلول هو ان يقال معناه كون الشيء بحيث وجوده
في نفسه وجوده لشيء اخر على وجه الاتصاف لان لا يرد النقض بالجواهر الصادرة عن الواجب تعالى والمبادي وقولنا على وجه الاتصاف
العالية حسبما هو التحقيق من ان وجود المعلول في نفسه هو وجود لموجبه وهذا التعريف سالم عن النقوض
والايرادات طردا وعكسا لصدقه على الاعراض والصور الحالة كلها وكذبه عن سائر الحالات النسبية التي ليست على
على وجه الحلول ككون الجزء في الكل والجزئي في الكلي وكون الشيء في الزمان او المكان وفي الراحة وفي الخصب وكون العسكر

٧٠ فان وجوده ص‍ين وجود الجنة المحل له وكذا حصول الوجود لا انه نفس وجوده لا وجود شيء اخر كما علمت سابقا وبالجملة
في هذا التعريف كما يظهر بالتفتيش والتأمل واذا علمت معنى الحلول هكذا علمت ان الحال مفتقر لاجل الوجود الى محل اما في
وجود ذاته الشخصية وهو امر يشملها اشاعة لذاتها جميعا او في وجود ذاته الشخصية دون تحقيق النوعية حتى
يمكن ان يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلا بذاته من غير محل فالاول يسمى عرضا عند الكل والثاني يسمى عند
المحصلين من المشائين صورة وفي قول المجوز ان يكون المحل مفتقرا في وجوده الى الوجود الشخصي للحال سواء كان
عرضا او صورة والا لدار الافتقار من الجانبين بجهة واحدة وهو دور مستحيل فالمحل اما ان يكون مستغنيا عن الحال في تحصيل
وتشخصا مهيته ووجود النوعي فيسمى باسم الموضوع عند الكل او يكون مفتقرا في وجوده الشخصي الى الوجود المطلق العام من الحال باي
شخص يكون فيسمى عند هؤلاء بالهيولى فالعرض والصورة يشتركان في امر هو مفهوم الحال وكذا الموضوع
والهيولى يشتركان في امر هو مفهوم المحل ومحل الشيء سواء كان ذلك الشيء صورة او عرضا فيسمى او عرضا
في عرض ان جاز ذلك لا بد ان ينتهي اخر الامر الى محل لا محل له فيكون مقوما للجميع فكل عرض مفتقر في وجوده
الى الجوهر دون العكس فثبت ان الجوهر اقدم بالطبع من العرض واما عند اتباع الرواقيين فكل ما العرض
ولا شيء من الجوهر بحال الكون بعض الاعراض عندهم مقوم للجوهر ومتقدم عليه لانهم جوزوا تركيب الجوهر من محل الجوهر
وحال عرض فليس الجوهر مطلقا متقدما بالطبع على العرض وسيأتي تحقيق هذا المقام من ذي قبل ان شاء الله
ثم انهم مع يعرفون بين الصورة والعرض فرقا اعتباريا لا حقيقيا وكذا بين الموضوع والهيولى وهذان
نوعي سواء كان طبيعيا او صناعيا اذا كانت له ثالث منها من حال ومحل مطلقين كالسرير مثلا يكون المحل
عندهم يسمى مادة كالخشب والحال يسمى صورة يكون جوهرا كالهيئة المخصوصة باعتبار كونهما جزئين لامر
نوعي مطلقا وليس من شرط الجزء الصوري عندهم ان يكون مقوما للمحل حتى يكون جوهرا لكون مقوم الجوهر
بالجوهرية منه ولا من شرط الجزء المادي ان يكون مفتقرا الى الحال في نحو وجوده النوعي بل المسمى صورة عندهم
هو بعينه نفس العرض مع اشتراط كونه جزء المركب وكذا المسمى مادة عندهم نفس الموضوع مع اعتبار كونه
جزء المركب منه ومن ما يحل فيه هذا جميع الاعراض المحضة والمشتقة يصلح عندهم ان يكون صورا ومحالها
هيولات فاذا الفرق بين المذهبين … الاصطلاحي في هذه المعاني والاسامي مع ما سلف من ضوابط
الميزان ان رفع العام او لازمه المساوي اخص من رفع الخاص او لازمه المساوي ومثلنا ان معنى الجوهر او لازمه المساوي
انه ما لا يكون في موضوع فنقول ما لا يكون في الموضوع اعم من ما لا يكون في المحل لما عرفت ان الموضوع اخص من المحل عند المشائين
فنقيضاهما يكونان بالعكس فيكون الجوهر اعم مما يكون في محل ومما لا يكون فيه اذ كلاهما يصدق عليهما ان معنى الجوهر
لا في موضوع وكذا العرض وهو ما يكون في موضوع يشمل الحال والمحل عند من جوز قيام العرض بالعرض فيكون اعم كما منها

بوجه

بوجه لان الحال قد يكون عرضا وقد يكون صورة والمحل قد يكون جوهرا وقد يكون عرضا على هذا التقدير ثبت واذا
ما ذكرناه فيكون الاقسام الاولية للجوهر بالقسمة على ما مذهب اولئك القوم خمسة لانه اما ان يكون في محل
او لا يكون فيه والكائن في المحل هو الصورة المادية وغير الكائن فيه اما ان يكون محلا لشيء يتقوم به او لا يكون
والاول هو الهيولى والثاني لا يخلو اما ان يكون مركبا منهما كالمركب من الهيولى والصورة وهو الجسم او لا يكون وحينئذ
لا يخلو اما ان يكون ذا علاقة انفعالية بالجسم بوجه من الوجوه وهو النفس او لا يكون وهو العقل والاجود
في هذا التقسيم ان يقال الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلاثة فهو الجسم والا فان كان جزءا منه هو به بالفعل
سواء كان في جنسه او في نوعه فصورة اما امتدادية او طبيعية او جزء هو به بالقوة فمادة وان لم يكن جزءا منه
فان كان متصرفا فيه بالمباشرة فنفس والا فعقل وذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر
النفساني الانساني مادة للصور الادراكية التي تحصل بها جوهرا اخر كماليا بالفعل من الانواع المحصلة التي
تكون لها نحو اخر من الوجود غير الوجود الطبيعي الذي لهذه الانواع المحصلة الطبيعية وتحقيق ذلك المرام من
فضل الله علينا وجوده **فصل في تعريف العرض** هذا المقصد وان خرج من التقسيم الذي وقع للشيء
المحل مطلقا الا انا نورد ههنا ما ذكره في تعريف العرض اتباعا بالاقدمين فنقول العرض هو الموجود في شيء
غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون ما هو فيه فهنا قيود اربعة فقولنا في شيء لا يستحيل وجود عرض
واحد في شيئين او ما زاد عليهما اما العدد ومثل الكل والبنية وغيرها فالموضوع في كل منها من حيث كونه موضوعا
لعام واحد هو واحد واشتراط كون المحل للعرض واحدا حقيقيا بل يكفي جهة وحدة بها يكون الموضوع واحدا
كالعشرة فان موضوعها مجموع الوحدات التي فيها لا كل واحد والا لكانت العشرة عشرات ومجموع الوحدات
امر واحد فان قلت نقل الكلام في كيفية عروض تلك الوحدة لها قلنا لا يلزم ان يكون جهة الوحدة نسبتها
الى الموضوع نسبة العرض الخارج بل ربما يكون مقومة لقوام ما اعتبرت هي معه كحال الوجود بالنسبة الى المهية خصوصا
على ما ذهبنا اليه كما مر ذكره سابقا من ان لكل شيء وحدة بعينها نحو وجوده الخاص الذي به يتحقق ذلك الشيء وقد
سبق ايضا ان الوجود ليس عرضا لما هو موجود به بل الوجود لكل شيء صورة ذاته المحصلة بحقيقته للموجودية وبذلك
كان يخرج الجواب عن الشبهة التي اعيت اذهان الفضلاء عن حلها كما علمت واما الاضافات خصوصا المتشابهة الطرفين
كالتجاور والمقاربة والمعية والاخوة وغيرها فينبغي ان كلا من الطرفين سواء كانا متخالفين كالعلية و
المعلولية او القبلية والبعدية او متماثلين كالتماثل والتجانس مختص باي ليوجد له صاحبه فيه …
ان قولنا في شيء لا خارج وجود الكل في الاجزاء قول مجازي وانما هو موجود بحسب نفسه في نفسه لا في الاجزاء
اذ لو كانت لوجوده نسبة الى الاجزاء فاما ان يكون وجوده في كل جزء جزء فيكون كل منها كلا فيكون للكل كلات

وهو فاسد لان وجود الكل في الاجزاء

نفس المجموع لانه م

واحد في المفروض خلافه هذا محال واما ان يكون نفس مجموع الاجزاء وهو ايضا محال لانه موجود في المجموع ولا يكون الشيء
موجودا في نفسه وهو محال لانه لا مغايرة بين الشيء ونفسه فلكل صورة تمام نفسه اجزائه هي نفس وجود اجزائه
جميعا لانه شيء لو يوجد فيه اجزائه كما ظن ولا انه موجود في واحد واحد كما توهم ومن ههنا ينكشف ما حققناه
من ان الصورة النوعية للمركب الخارجي هي عين وجود ذلك المركب وان التركيب الخارجي فيما له مادة وصورة
الخارجيان العشرة مثلا صورتها عين جميع الوحدات التي هي مادتها فعليك بالتثبت في هذه الامور من العثم
والتزلزل واما قولنا غير متقوم به فاحتراز عن وجود ما يحل في المادة وتقومها موجودة بالفعل من الانواع
فلا جوهر لا يكون عرضا بل صورة جوهرية اعلم ان صفات الامور يكون على اقسام لان الموصوف اما ان يكون قد
استقرت له ذات متقررة بالفعل ام لا يكون فعلى الاول اما ان يكون الصفة التي لحقته خارجة عنه لحوق
عارض لازم او مفارق او ليست لحقته من خارج بل هو من نفسه وعلى الثاني اما ان يكون الصفة لحقته
لينظر بها ذاته كان شيئا من معنى ذاته او لا يشيء منها من معنى ذاته او لا يكون الصفة مما يقرر ذاته
بل لحوقها يكون لحوق امر يلحق الشيء بعد تمام قرره ووجوده بحسب التبعية لما يقرره بالذات لحوقا لازما او مفارقا
فالمثال للاول وجود البياض للجسم او الضحك للانسان وللثاني وجود النفس الحيواني وللثالث وجود الصورة
الطبيعية للجسم المطلق بما هو طبيعية استعدادية على نوع كانه الرابع وجود الصورة للهيولى وللخامس وجود البياض او نحوه
للهيولى واما وجود الفصل للنوع او الجنس من حيث كون الفصل ماخوذا فصلا والجنس جنسا فهو قول مجازي
كما مر لان هذه الامور اذا اخذت على الوجه المذكور يكون وجود الجميع واحدا ومشتغى النسبة سواء كانت بمعنى
او اللازم هي الغيرية فذلك مما لم يخرج بالقيد الاول واما اخذ كل من الجنس والفصل امرا محصلا بحسب المفهوم
والمعنى فيكون نسبة الفصل الى حد النوع بالدخول فيه تعريف … وتحصيل معناه والى الجنس …
في تقويم وجوده وتحصيله فانه كما مر في مبحث الماهية فيكون خارجا عن مفهوم العرض بالقيد الثاني ومنهم
من فسر العرض بما يقوم بشيء متقوم بنفسه وهو بظاهره فاسد عند من يجوز قيام العرض بعرض والالزم
كون العرض الذي هو المحل جوهرا ولكن ذلك لم يثبت عندنا واما الامثلة التي ذكروها في اثبات
قيام عرض بعرض اخر كالسرعة للحركة والاستقامة للخط والشكل للسطح والنقطة للخط والخط للسطح فمحل
تامل لان جميع هذه الاوصاف نسبتها الى الموصوفات بها ليس كالاعراض اشبه بنسبة الفصول الى الاجناس
في الماهيات البسيطة من نسبة الاعراض الى الموصوفات وبالجملة الشيخ الرئيس من جوز قيام العرض بعرض اخر
وقال ليس بمستنكر واحتج عليه بالامثلة المذكورة مع انه قد صرح بان الاستقامة والاستدارة من فصول الخط و
السطح وهو ايضا قد قرر ان مناط الفرق بين الحال عرضا في شيء او مقوما هو جواز تحصل ذلك المحل بحسب نوعيته بدون ذلك

الحال ومقابله عدم جواز تحصل المحل كذلك فان كان الاول فالحال والمحل موضوع وان كان الثاني فهما صورة
ومادة او فصل او جنس فعلى هذا الاشكال ان الحركة لا يمكن وجودها الا مع حد من السرعة والبطوء ولا
شك ان الحركة السرعة ليس بتاركها من حيث كونها حركة موجود تام في حد حقيقتها ونوعيتها بحيث انا
لو خطر عن مراتب السرعة والبطوء يكون نحو تحقيقها ثم قد يلحقها امرتبتها من السرعة بعد تمام
حقيقتها بل انما يتم نوعيتها بشيء من حدود السرعة والبطوء فيكون هي من الفصول المقومة للحركة لا
من الاعراض المتقوم به واحتج الشيخ ايضا بقوله هذه الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرة وهما كما تعرف
الى كلها اعراض وفي قولنا انك قد علمت في مباحث الوحدة والكثرة ضعف ما ذكره هو وغيره في عرضيتهما
وقد ثبت ان وجود كل شيء هو وحدته وتشخصه والوجود في الموجود ليس عرضا فيه لتقومه بالوجود بل وحدة العرض
كوجوده عرض بعين عرضية ذلك العرض وكذا وحدة الجوهر جوهر كوجوده وليست الكثرة الا الوحدات
وحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدات وربما قيل بعضهم المتقوم بنفسه بان معناه المتقوم لا بالمحل
وقد ذهل ان المعنى المجازي لا اعتبار له في مباحث التعريفات الحقيقية واما قولنا لا كجزء فاحتراز عن وجود
الجزء في الكل ووجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان ومن وجود عمومية الجنس في عمومية
النوع من حيث هما عامان ومن وجود كل من المادة والصورة في المركب فان كل واحد من هذه الامور موجود في شيء
هو كلي جزء منه ووجود العرض في الموضوع ليس كذلك واما قولنا لا يمكن قوامه دونه فهو فيه فالمراد به
استحالة وجود ذلك الشيء من حيث طبيعته الا في محل ومن حيث تشخصه الا في ذلك المحل المعين وبهذا يمتاز الا
بين وجود العرض في موضوعه وبين وجود الجسم في الزمان ووجوده في المكان ووجود الشيء في الغاية والغرض
ككون النفس في السعادة وكون المادة في الصورة وذلك لجواز مفارقة هذه الاشياء عن ما نسب اليها
في بحسب الطبيعة فلو كان في شيء منها امتناع مفارقة لامر خارج عن ذاته وعن نحو وجوده الخاص كالكوكب
الكوكبة في فلكه والجزء المحوي من الفلك في حاويه فهو لا ينبغي العرضية بعد مفارقة الجسم عن حيز مطلق وزمان مطلق
وعدم مفارقة الانسان عن غاية مطلقة وغرض مطلق لا يوجب كون المنسوب اليه موضوعا وذلك لان معنى
عدم القوام دون ما هو فيه كما مر هو ان الشيء بطبيعته يفتقر الى محل وبتشخصه يفتقر الى محل شخصي والامور المذكورة
لا وجود لها من حيث كليتها في الخارج وما لا وجود له يستحيل ان يوجد في شيء آخر في الخارج وكلامنا في العرض
في الموضوع بحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوجود الذهني على ان في الحكم بان كل جسم يستدعي مكانا عاما او زمانا
مناقشة لو سلم ذلك كون المحدد ذا مكان ويتبدل لفظ المكان الى الحيز يتبدل بهدم صدق الموجود في موضوع
على الموجود في الحيز اذا اريد منه غير المكان كالوضع والمحاذاة وكذا في كون كل جسم في زمان على طريق الزوم المشهور

لزم

٧٢

والآنات جميعا كما هو شان العرض بالقياس الى الموضوع محال لطرو تلك الآنات الجسم عند حصوله في الآن لا يكون في ثان
فان قلت هو مع وجود الجسم في آن فهو عند كونه فيه اما متصف بالحركة او بالسكون اذ لا يمكن خلوه عنهما جميعا
والاتصاف بكل منهما يقتضي مقارنة الزمان الآن كلا منهما انما في فيه لم يكن الجسم متصفا بالحركة عند كونه ساكنا
عنه وهو محال قلت يمكن الجواب عنه بوجهين الاول انا نختار الشق الاول ونقول ان الجسم المتحرك كالفلك مثلا
يتصف في كل آن من الآنات المفروضة في زمان حركته بانه متحرك اي متصف بالحركة …
يكون حركته واقعة في نفس ذلك الآن او في الزمان الذي هو حد من حدوده فان قولنا هذا الجسم متحرك
في الآن او متصف بالحركة في الآن يحتمل وجهين احدهما ان قولنا في الآن يكون قيدا او ظرفا للاتصاف
بالحركة وثانيهما ان يكون قيدا او ظرفا لنفس الحركة لا للاتصاف بها فالاول لا يستدعي ان يكون في
الحركة في الآن ولا السكون ان كان معناه سلب الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فيه فلك الآن …
في الآن اذا كان قيدا للنفي اي الحركة لا يستلزم ان يكون النفي والرفع فيه حتى يلزم منه كون السكون
في الآن لان رفع المقيد اما برفع قيد المقيد او برفع قيده فيكون رفعه اعم من رفع كل منهما والعام
لا يوجب الخاص فيجوز ان يحصل رفع الحركة في الآن بوجود الحركة لا في الآن بل في الزمان الذي هو ظرفه لصدق
رفع الحركة في الآن عليه والثاني ان الترديد غير حاصر لجواز ان لا يكون الجسم متحركا في الآن ولا ساكنا
في الآن لان ارتفاع النقيضين … وانما استحال عن نقيض … لا استحالة الخلو عنهما
عن مرتبة من مراتب نفس … من حيث ثبات الواقع وحد من حدود الامر … كان زيد الموجود
في الدار لا يكون في … متحركا ولا ساكنا ومع ذلك فهو اما متحرك او ساكن في الواقع اذ الواقع اوسع
مما ذكر فان قلت ان الاجرام الكوكبية ابداعية الوجود عند القوم ويمتنع عليها المفارقة عن …
اعراضها فيصدق قولنا الموجود في موضوع لا يمكن مفارقته عنه قلت قد علمت ان استحالة المفارقة عن
الموضوع في العرض لاجل ان تشخصه بنفس الموضوع بخلاف تلك الجواهر فان تشخص كل منها بذاته وبامور
… ذاته لا بحصول … وذلك لان نوعها منحصر على شخصها في الوجود الطبيعي والتشخصات
طبيعة نوعها وحصولها لتلك الاحياز تابع لتشخصها ونحو وجودها فان قلت ما ذكر غير جار في مواد
الاجرام الفلكية فانها موجودة في صورها وصورها مختصة القوام وليست المواد …
دون ما هي فيها من الصور قلت قد تفصى بعض الفضلاء عن هذا الاشكال بقوله لا عن ان المادة …
انها في الصورة لانا ذكرنا ان معنى في هو ان يكون ناعتا للمحل والمادة لا تنعت الصورة بل الامر بالعكس
انتهى قوله وهو في غاية السقوط فان المراد … ان يقال ان كان … فهوم

وان كان

وان كان ما صدقا معنويا فهو غير ثابت مما ذكر لما سبق ان مجرد الناعتية لا يصلح ان يكون رسما للحالية سيما
كان المراد بالنعت ما يحمل على الشيء مواطاة ويقال له محمول على او اشتقاقا ويقال له موجود فيه ثم ان اريد بالناعت
التابع للشيء في الوجود فيكون الهيولى حالة بهذا المعنى لانها في الوجود تابعة للصورة كما يجيء فلا وجه لما ذكره
من التعكيس بل الحق في الجواب ان يقال ان الهيولى امر مبهم الوجود بالقوة انما يحصل وجودها بالفعل با
لصورة بمعنى ان الصورة بنفسها نحو وجود الهيولى بخلاف العرض لان له وجودا لا بما الوجود موضوعه
لان وجودها بنفس الموضوع وبالجملة معنى العرض هو الموجود في شيء متقوم بنفسه ومعنى الهيولى هو الموجود
بشيء متقوم بنفسه وبعبارة اخرى وجود العرض في نفسه هو وجوده للموضوع ووجود الهيولى في نفسها
هو وجود صورتها الموضوعة وبين المعنيين فرقان واضح واعلم ان بين العرض والهيولى مشاركة في خسة
الوجود وضعف الحقيقة ولكل منهما فضيلة على الآخر ودناءة بوجه اخر اما فضيلة العرض فلكونه متميز الوجود
عن وجود الموضوع واما دناءته فلكونه خارجا عن قوام ذات الموضوع ساقطا عن … تلك المرتبة واما
فضيلة الهيولى فلكونها داخلة في قوام الموضوع واما دناءتها فلكونها مبهمة الذات غير متميزة الوجود

فصل في رسم الجوهر وهو الموجود لا في موضوع فلتحقيق معناه في مباحث الوجود وجه لا …
لطرده بالواجب ولا لعكسه بالصور المعقولة للذهن عند من ذهب الى انها قائمة بالذهن على وجه الحلول
واما على ما ذهبنا اليه من ان الصور الجوهرية الخيالية … في الخيال والعقلية … بل الفا…
لجعله بالمعقول والنفس الخيالية والحسية … فلا اشكال واعلم ان لنا منهجا آخر في
دفع الاشكال بالصور الجوهرية الثابتة في الذهن وهو ان عنوانات الاشياء التي تحصل بانفسها في الذهن
لا يلزم ان يكون كل منها فردا لنفسه فالذي في الذهن من الجوهر هو مفهوم قولنا الموجود لا في موضوع
وكذا الحاصل فيه من الحيوان هو مفهوم قولنا جوهر قابل للابعاد نام حساس ولا يلزم ان يكون مفهوم الجوهر
فردا لنفسه ولا ايضا معنى الحيوان فردا لنفسه حتى يكون ذلك المعنى مما يصدق عليه جسم نام حساس
ومتحرك بل الذي يلزم من وجود معاني الاشياء في الذهن ان يكون كل من تلك المعاني متضمنا لما ذكر
في معناه ويحمل هو عليه حملا اوليا ذاتيا ولا يلزم ان يكون هو صادقا عليه محمولا حملا عرضيا متعارفا فاذا تقرر (اوليا م)
هذا فنقول لا منافاة بين كون الشيء مفهوم الجوهر وفرد العرض كما لا منافاة بين كون معنى ذهني مفهوم الجزئي
وفرد الكلي واعلم ايضا قد سبقت الاشارة الى انا اذا اطلقنا لفظ مشتق كالموجود والواحد والكاتب مثلا
من غير تقييد بشيء اصلا فيتصور معناه على وجهين احدهما ان يكون هناك شيء ذلك الشيء يكون موجودا او واحدا
او غيرهما حتى يحلل معنى المشتق الى معروض وعارض ونسبة بينهما فاذا اريد بالواحد مثلا انسان موصوف بانه واحد …

الانسانية ومعنى اخر يغاير هو ومعنى الى احد وقسمة بينهما بالمعروضية لاحدهما والعارضية للاخر
وثانيهما الامر البسيط الذي لا يقبل التحليل الى عارض ولا معروض ولا نسبة الا بحسب الاعتبار والفرض عند
سبب يقتضي ذلك كنفس مفهوم الواحد من حيث هو احد لسنا نقول ان بديهة العقل تحكم بوجود كل من هذين
المعنيين في الخارج كلا فان الحكم بوجود كل منهما الاثباتي لا يحتاج وبرهان بل الغرض ان مفهوم اللفظ عند
الاطلاق لا يابى عن ارادة شيء من هذين المعنيين عنه فهكذا الحال في لفظ الموجود فانه يحتمل المعنيين
اللذين اشرنا اليهما اعني البسيط والمركب لكن المراد هيهنا هو المعنى المركب بقرينة ان الكلام في تعريف ما
الذي من الاجناس العالية والمفهومات والموجود بالمعنى البسيط ليس كذلك وقد علمت فيما سبق ان كل ما يعرضه
الكلية والعموم فهو غير حقيقة الوجود البحت الحق ومفهوم الوجود والشيئية فانهما مع بساطتهما مما يخرج عن حقيقة الوجود
لتعاليها عن ان يكون لها صورة ذهنية مطابقة لكنهما اذا وقعا في الذهن يكون وجها من وجوهها وحكاية
لها وهو حكاية الوجود لا عينه فيكون مفهوم الوجود والموجود يعرضه العموم والكلية كسائر الامور الذهنية
فقولنا الجوهر موجود لا في موضوع انه مهية كلية حق وجودها ان لا يكون في موضوع فان وجود كل شيء الخاص
به هو ما يكون مبدا الاثار المخصوصة ومنشا الاحكام المعينة المتميز بها عن غيره فالوجود الذي
نسب اليه هو ما لا يكون في موضوع فاذا حصلت مهيته في النشأة الذهنية وجدت فيها بنحو اخر
من الوجود فلم يكن هذا مما يتبدل لنحو من انحاء وجودها وخالف الجوهرية يجوز ان يكون لمهية واحدة انحاء
متعددة من الوجود بحسب عوالم متعددة ونشات مختلفة كيف وقد نرى معنى واحدا في عالم
تارة موجودا بوجود استقلالي تجردي واخرى موجودا بوجود مادي كالعلم والقدرة المشتركين
بين الملك والحيوان وكذا يوجد معنى واحد تارة بوجود ابداعي محفوظ عن الخلل واخرى بوجود كائن
فاسد كالجسمية المشتركة بين الفلكيات والعنصريات وجسمية الفلك في القوة والشدة كما قال تعالى
وجعلنا السماء سقفا محفوظا وقال وبنينا فوقكم سبعا شدادا وقال في حق الارض وما تركبت منها كل
من عليها فان انك ميت وانهم ميتون واما الفناء والموت العام للجميع فهو ضرب اخر من العدم غير الفساد
فهو المشار اليه في قوله ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض فالمعاني الجوهرية وان كانت
في موضوع الذهن كما رآه القوم لكن يصدق عليها انها مستغنية الوجود الخارجي عن الموضوع فيكون جوهرا
بهذا المعنى واما الباري جل ذكره فهو مقدس عن صدق هذا المعنى في حقه لكونه قيوما بذاته لا بنحو خاص من
الوجود هذا اذا كانت الجوهرية حال المهية واما اذا كان المراد به الوجود الجوهري فالاشارة عن الواجب بالامكان
والوجوب والنقص والكمال والمراد بالنقص نحو وجود محدود بحد لا يتجاوزه في سائر الكم والكيف وغيرها من المقولات

والاشياء اخرى والواجب جل ذكره لا يحد بحد ولا ينتهي الى غاية بل غاية الاشياء محيط بالكل وهو الاول والاخر
والظاهر والباطن وهو بكل شيء محيط واما امتيازه عن وجودات الاعراض حتى عن وجود المعاني الجوهرية
في الذهن كما هو رأيهم من ان اختصاصها بنحو الحلول فيه بالاستغناء عن الموضوع له وعدم الاستغناء
لها فاتقن ما علمناك فانك لم تجده في الكتب المتداولة على هذا الوضوح والاتقان **فصل في ان حمل**
معنى الجوهر على ما تحته حمل الجنس ام لا اعلم ان اكثر الحكماء على ان حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل
المقوم المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والاقلون على ان حمله كحمل اللوازم الخارجية وما تمسكوا على
هذا الحجج ضعيفة مختلة اولها ان الوجود داخل في معناه وهو خارج عن المهيات وسلب الموضوع ايضا خارج
عنها لاستحالة تقوم حقيقة بالحقايق من الاعدام والسلوب والمركب من الخارج خارج فالجوهر بمفهومه
خارج عن كل مهية حقيقية وثانيها انه لو كان جنسا لكان الواجب لاشتراك الجوهرية بينه وبين غيره مركبا
من جنس وفصل وثالثها انه لو كان جنسا لكان العقول والنفوس لاشتراكهما مع الاجسام في الجوهرية غير
بسيط الحقيقة فيكون الصادر الاول عن الواحد الحقيقي كثيرا وبه تنهدم قاعدتهم في امتناع صدور
الكثرة عن الذات الاحدية ورابعها انه يتفاوت صدقه على المبدع والكائن والمجرد والمادي والبسيط
والمركب بالتقدم والتاخر وكذا بالاولوية وعدمها فان جواهر العالم الاعلى اولى بالجوهرية من السفليات
والجوهر الصوري اولى بالجوهرية من الجوهر الهيولي وخامسها ان كليات الاجسام مساوية لجزئياتها في
المعنى والمهية فلو كانت الجوهرية مقومة لها لكانت مساوية لها فيها وهو ينزع البلة ولما بان
الخلل في هذه الوجوه فنرجع الى ما نحن بصدده من الفرق بين الموجود بما هو موجود مجردا عن الموضوع وبين ما من شانه
ان يكون موجودا بلا موضوع والاحد منهما عارض للمهيات كلها والاخر يصلح لان يكون مقوما لبعضها وفي الثاني
اقتضاؤه في الخلل بما ذكرنا في الاول وفي الثالث يحل العقدة فيه بوجوه الاول ان الصادر الاول بسيط الذات
في الخارج فيصح صدوره الخارجي عن الذات الاحدية والثاني انه عند التحليل ومن حيث اعتبار التركيب
العقلي بحكم العقل بتقدم الفصل على الجنس ولاستحالة ان يكون تاثير المؤثر في الفصل اقدم من تاثيره
في الجنس كما علمت وفي الرابع بما حققه المحققون من محصلي الحكماء ان التقدم والتاخر في شيء ما اما
ان يكون في نفس المفهوم من ذلك الشيء او في مفهوم اخر فالاول كتقدم الجوهر على العرض في معنى الوجود لكون
وجود الجوهر علة ومتقدما على وجود العرض القائم به مطلقا والثاني اخرا في معنى الجوهر ليس من حيث كونه مشاركا
لمعنى العرض بل وجود احدهما سبب لوجود الاخر فيكون الجوهر بوجوده سببا للعرض بوجوده والثاني
كتقدم بعض انواع الجوهر على بعض اخر وبعض افراد نوع ما على بعض اخر فان تقدم الاب على الابن ليس في معنى الانسانية

حتى يكون هذا الانسانية للابن اي حمله عليه مستوقفا على ثبوته وحمله على الاب بان يكون جاعل جعل الابن م
انسانية الاب قبل ان جعل انسانيته كيف وقد سبق ان لا تاثير لجعل الابوين في نفس المهيات فكيف يكون
مهية بعضها سببا لمهية اخرى متقدمة عليها بل الحق ان صدق الانسان عليهما بالسوية بل صدق جميع الذاتيات
على ذوات المهيات بالسوية كما مر تحقيقه واما وجودها الزماني او غير الزماني فمتقدم بعضها على بعض
بعد ما الوجود في الاب قبل الوجود في الابن قبلية بالزمان وكذا الحال في التقدم الذاتي بين الفصل والجسم
وفي نسبة الهيولى والصورة الى ما يتركب منه فان الجزء الخارجي للجوهر كالهيولى للجسم ليس سببا لكون
المركب كالجسم جوهرا لكون الجسم لذاته جوهرا من غير سبب لا اشتراط الهيولى والصورة في حمل الجوهر
على الجسم ولا جوهرية الاخرى منهما فانها جوهرية سببا لجوهرية جوهر ما سواء كان جسما او جزءا لغيره
في كونه جوهرا موجودا اذ فرق بين كون الهيولى والصورة احق بالموجودية من حيث هو موجود من الجسم
كونهما احق بالموجود لا في موضوع بالمعنى الذي جعلت سرا لمن الجسم هذا كالعدد فكونه كمية منفصلة
لا تقدم للجزء منها على الكل وانما تقدم الجزء كالخمسة على الكل كالعشرة في الوجود فهو خارج عن معنى الكمية المنفصلة
هذا ما ذكره الحكماء في مثل هذا المقام وقد مر تحقيق التشكيك فيما سبق منا فتذكره وسنزيد له
بيانا في الفصل التالي لهذا الفصل لاثبات الجواهر الاولى والثانية وما بعدها واما الخامس فكليات
الجواهر جواهر بالحمل الاولي لا الشائع الصناعي وسنعيد القول في بيانه بزيادة توضيح بحث وتحقيق
وربما يوجد في كلامهم الاستدلال على كون كليات الجواهر جواهر بوجوه ثلثة سموها براهين الاول ان معنى
الجوهر الذي حققوه كون الشيء بحال متى وجد في الخارج كان مستغنيا عن الموضوع كما سبق الثاني
ان السواد الكلي الذهنية بالصفة المذكورة فيكون جواهر والثاني ان الكليات تحمل على الجزئيات الواقعة
في جوهريتها بما هو هو ولا شيء من الاعراض مقول عليها كذلك فلا شيء من كليات الجواهر باعراض وكل ما لم يكن
بعرض كان جوهرا فالكليات الجواهر يكون جواهر وهو المطلوب والثالث ان جوهرية الشخص ان كان لهويته الشخصية
وجب ان لا يكون ما عداه من الاشخاص جوهرا وان لم يكن للشخصية بل للماهية وجب ان يكون الماهية جوهرا فيكون ذلك
الكلي جوهرا وهذه الوجوه الثلثة كلها ضعيفة عندنا وهي اشبه بالمغاليط منها بالبراهين اما بيان الغلط في الوجه
الاول فلانا لا نسلم ان مهية الجوهر المعقولة في الذهن مما يصح ويمكن لها الخروج عن الموضوع الذي هو الذهن
عن ما يقوم به كيف والكلي من الجوهر موجود في الموضوع الخارجي الذي هو الذهن وهو محل مستغن عن الحال
فيكون عرضا لكونه حالا في محل مستغن ثم معلوم جوهر وهي المهية المطلقة لا بشرط كونها معقولة او محسوسة فهنا
مغالطات واشتباهات احدها الغلط بين الاعتبارين المذكورين في بحث المهية وهما اخذ المهية كلية

تارة واخذها مطلقة ولو عن هذا الاطلاق تارة اخرى وهو المراد بالكلي الطبيعي الذي وقع الخلاف في
انه موجود بعين وجود الاشخاص ام لا بل انما وجوده مبني على وجود اشخاصه ومنشا الغلط من اشتراك اللفظ
بين المعنيين وثانيها الخلط بين كون الشيء نفس مهية الجوهر او كونه فامهية جوهرية والحق ان كليات
الجواهر الذهنية هو المعنى الاول دون الثاني فانه مفهوم العقل الاول ليس في العقل الاول ومفهوم القائم
بنفسه ليس قائما بنفسه وهذا بعينه هو الغلط في سوء اعتبار الحمل والخلط بين معنى الحمل الاولي
الصناعي وثالثها الاشتباه بين العلم والمعلوم وهما ليسا واحدا في جميع المواضع وفي جميع الاحكام فان
العلم بالممتنع ليس ممتنعا والعلم بالمعدوم ليس معدوما ورابعها الاشتباه بين الموجود الذهني
والموجود في الذهن وليس كل ما يوجد في الذهن يكون وجوده ذهنيا فان القدرة والشجاعة الموجودتين
في القادر والشجاع من صفات نفسهما والنفس ذهن بعض الذهن موجودة فيه فهي ليست ذهنية بالمعنى
المقابل للوجود المتاصل وان كانت موجودة في الذهن فقدرة القادر وشجاعة الشجاع موجودتان
بوجود اصيل في الذهن فكذلك الكلي المعقول من الجوهر موجود خارجي من عوارض النفس وهو بعينه جوهر
ذهني اي عنوان مأخوذ من الجوهر موجود في النفس من غير ان يصدق عليه معنى الجوهر صدق الطبيعة الكلية
على فردها فالذي يستصح به مذهب جمهور القوم من الحكماء ان كليات الجواهر اي معقولاتها في الذهن ليست
بجواهر بالحمل الشائع اللهم ان يراد بها المعقولات القائمة بذواتها كما هو مذهب افلاطون والاقدمين
واما بيان الغلط في الوجه الثاني فلانا لا نسلم ان الكليات بما هي كليات محمولة على الجزئيات بل هي بهذه الحيثية
مباين الوجود لوجود الجزئيات لان وجودها وجود امتادي عقلي والجزئيات قد يكون وجودها وجودا
ماديا فلا يكون هي محمولة عليها بما هي هي اذ الحمل هو الاتحاد بين الطرفين في الوجود فان قيل ان لم يكن الكلي
محمولا على معنى الانسان مثلا والانسان محمول على زيد وعمرو فيكون الانسان الكلي محمولا على اشخاصه فاذا كان
زيد جوهرا لذاته كان الانسان الكلي ايضا جوهرا فالكلي من الجوهر جوهر قلنا هذا الكلام مغالطة فان
الانسان المذكور في الحكمين اعني قولنا زيد انسان والانسان كلي معقول ليس مرادا به المعنى والحيثية فلم
يتكرر الوسط ولو كان مثل هذا القياس صحيحا لكان الجزئي كليا والنوع جنسا فان الانسان يحمل على
زيد بما هو هو والكلي يحمل على الانسان بما هو هو فيكون زيد كليا وهو ممتنع وكذا مفهوم الجنس يحمل على الحيوان
المحمول على الانسان فيكون الانسان جنسا وهو محال وانشاء هذه الاقيسة معدود من باب المغالطات
في كتب المنطق ومنشاها الخلط بين الاحكام الذهنية والخارجية من جهة اخذ الوسط في الصغرى من وجه وفي الكبرى من وجه م
اخر فلم يتكرر منهما بالمعنى الواحد ذاتا او اعتبارا او بالجملة فقولنا الكليات يحمل على الجزئيات الجوهرية ان اريد به الكلي

٧٥ مفهوم الكلي وهو الكلي المنطقي او معروضه بما هو معروض او مجموع المعروض والعارض على وجه التقييد فغير صحيح
وان اراد منه نفس الماهية التي من شانها ان يكون معروضا للكلية اي الماهية من حيث هي هي بلا اعتبار شي اخر
وهي التي يقال لها الكلي الطبيعي فليس المبحوث عنه هيهنا هو الكلي بهذا المعنى لان البحث في ان الصورة المعقولة
من الجوهر بما هي صورة معقولة هل هي جوهر ام عرض واما ثالثا فلان الوجه الثالث من الوسط وهي الماهية
في الجانبين بمعنى واحد فان جوهرية الشخص مسلمة انها الماهية الانسانية لكن لا نسلم ان الماهية المعقولة منه جوهر
بل اللازم منه ان الماهية المطلقة اعم من ان يكون محسوسة او معقولة منه جوهر اي ماهية جوهر بوجه لا في موضوع
فاللازم منه ان يكون بعض افرادها اعني المحسوسات الخارجية جواهر اذ المهملة في قوة الجزئية فيكفي لصدقها
تحقق المحمول في بعض الافراد فتثبت في هذا المقام ولا تكن من الخابطين ولنرجع الى ما كنا فيه من تحقيق كون الجوهر
جنسا لما تحته من الافراد الخارجية ام عرضا لازما لها فنقول واما ثانيا فلان لصاحب المباحث المشرقية وجوها
من الحجج اعتمد عليها في نفي كون معنى الجوهر مقوما للانواع المندرجة تحته فلنورد كلا منها على الوجه الذي
قرره ثم نذكر بيان الخلل الواقع فيه فالوجه الاول ان الجوهر لو كان جنسا للانواع الداخلة فيه لوجب ان يتميز
بعضها عن بعض بفصول وتلك الفصول اما ان يكون في ماهياتها جواهر او لا يكون فان لم يكن كانت اعراضا
وذلك محال لان العرض قوامه بالجوهر وما يتقوم بالشي لا يكون مقوما له فتعين ان يكون جوهرا فيكون قول
الجوهر عليها اما ان يكون قول الجنس او قول اللوازم فان كان الاول يحتاج الفصل الى فصل اخر ويتسلسل
وان كان الثاني فهو المطلوب والجواب عن هذا يحتمل وجهين اما اولا فلانا نختار ان معنى الجوهر ليس بجوهر في ذاته ولا
يلزم من هذا ان يكون عرضا اذ المعتبر في نسبة الممكن الى الجوهر هو الامر المشامل بالوجود المتميز الذات
عن غيره ومفهوم الفصل البسيط وكذا الجنس العالي ليس كذلك اذ الشي انما يتم الذات واما ثانيا فلانا
ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم منه ان يكون الجوهر داخلا في حد نفسه حتى يحتاج الى فصل اخر ولا ان يكون عرضا
لازما من العوارض الخارجية حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر بل نقول فصل الجوهر جوهر
في فصل الجنس وان لم يكن جوهرا في مرتبة ذاته من حيث هي هي ولا يلزم من ذلك ان يكون هو في تلك المرتبة عرضا
لما عرفت من جواز خلو بعض مراتب الشي من ثبوت المتقابلين وكما ان زيد ليس من حيث انسانيته موجودا
ولا يلزم منه ان يكون من تلك الحيثية معدوما والا كان ممتنع الوجود وكذلك ليس زيد من حيث
مشخصا او لا يلزم منه ان يكون كليا في ذاته وبالجملة ما يقال ان الفصل من عوارض الجنس والجنس من عوارض
الفصل او الوجود من عوارض الماهيات فليس المراد بالعروض في هذه المواضع واشباهها العروض بحسب الوجود
بمعنى ان يكون للعارض وجود غير وجود المعروض بل هذا النحو من العروض انما يتحقق في ظرف التحليل بمعنى

بوجود

بوجود واحد فاذا تقرر هذا فنقول فصل الجوهر جوهر في الواقع ولكن لا يدخل معنى الجوهر في حده ولا يلزم منه
ان يحتاج الى تميز اخر لاجل اشتراكه مع النوع الذي هو فيه ومع الانواع الاخر في معنى الجوهرية لامكان ان يمتاز بنفسه
وفنائه عن النوع الذي يقومه ويميزه بالجزئية والكلية وبالبساطة والتركيب وعن الانواع التي يميز عنها بالمعاني
اللازمة المباينة الكلية ذاتا او وجودا واما ثالثا فلان التحقيق عندنا كما لوحنا اليه ان حقائق الفصول
البسيطة هي الوجودات الخاصة للماهيات والوجود بنفسه متميز وبحسب مراتبه في الشدة والضعف والكمال
والنقص يتحصل الماهيات ويمتاز بعضها عن بعض كما علمت وسنكشف لك هذا المقصد اي كون الفصول
البسيطة الاشتقاقية هي عين الوجودات من ذي قبل عند كلامنا في مباحث الصور النوعية انشاء الله
تعالى واما رابعا فلانتقاض ما ذكره في كل جنس اذ لو صح ما ذكره يلزم ان لا يكون شي من الاشياء جنسا
لما تحته كالحيوان مثلا فان فصله الذي يحصل منه نوع حيوان ان كان في حد ذاته حيوانا فيجب ان يمتاز
من سائر الانواع الحيوانية بفصل اخر وان لم يكن حيوانا فيلزم ان يتقوم ماهية الحيوان من غير الحيوان فيكون
اللاحيوان مساوقا على الحيوان لصدق حمل الفصل على النوع الذي يتقومه والحل في الجميع ان نحو الجنس
لا يقتضي ان يكون جنسا لجميع ما يندرج تحته سواء كان نوعا محصلا او فصلا محصلا بل الاجناس كلها عرضيات
بالقياس الى الفصول البسيطة الاشتقاقية لكن يجب ان يعلم ان عارضية الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كما
ذهب اليه بعض الافهام القاصرة وسننبه اشارة هذه الاغاليط بل على نحو عروض الماهية النوعية للتشخص
والعجب من مثله كيف غفل عن كون الجوهر الذي هو الجنس عرضيا للفصول الجوهرية مع انه مصرح به في مواضع
من الشفاء والنجاة وغيرهما واما خامسا فلان الذي ذكره في ابطال الشق الثاني وهو قوله لان العرض قوامه
بالجوهر وما يتقوم بالشي لا يكون مقوما له فيه نوع من الالتباس اذ لو فرض كون جوهر مركبا من جوهر وعرض يتقوم
بذلك الجوهر لم يلزم منه كون المقوم للشي ما يتقوم به فان الجوهر المتقوم بذلك العرض هو المركب غير الجوهر
المقوم له وهو البسيط كما لا يخفى وهذا الاحتمال وان لم يكن صحيحا عندنا لكن الغرض التنبيه على فساد احتجاجه
والوجه الثاني من الوجوه التي اعتقدها واعتمد عليها ان النفس الانسانية جوهر مجرد قائم بنفسه ويستدل
على ان علمها بنفسها لا يمكن ان يكون مكتسبا والحكماء اتفقوا على ذلك واذا كان كذلك فلو كان الجوهر ذاتيا لها
كان من الواجب ان يكون العلم بجوهريتها حاصلا لها دائما ويكون علما اوليا اوليا والحق في الجواب عن هذا الاحتجاج
ان يتبع الاستدلال فيه من بعض الاصول التي سلفت في مبحث الماهية وغيرها من كيفية اندراج النفس وسائر البسائط
الوجودية تحت مقولة الجوهر باعتبار وعدم اندراجها باعتبار اخر ومن اندراجها باعتبار اخر ومن ان قول
الموجود لا في موضوع على الماهيات الجوهرية بمعنى اخر وعلى الوجودات المستغنية عن الموضوع وهو احد المعنيين

صالح لان يكون جنسا لطايفة من الحقايق الخارجية عنها الطبيعة الوجودية بالمعنى الاخر ليس الا عرضيا منتزعا عن الهوية
صادقا عليها وعلى تلك الماهيات ومن ان العلم بالمعلوم الحضوري هو وجود المعلوم وهويته دون
مفهومه وماهيته الكلية ومن ان النفس وساير البسايط الصورية وجودات متفاوتة الشدة والضعف فنقول ان
النفس الانسانية بل كل صورة نوعية حيوانية وغير حيوانية امور بسيطة ووجودات محضة لا يمكن العلم
بخصوصياتها الا بالحضور وهوياتها في انفسها عند من له صلاحية العلم كما ذكره المعترض وسلم فحضورها
وشهودها له مع قطع النظر عن كل معنى كلي فضلا عن الامور النسبية والسلبية لا يمكن الجواب عنه بوجه اخر الا ب
للطريقة المشهورة وهو ان معنى الجوهر المشهور عنوان لحقيقة واحدة جنسية مشتركة في الجواهر عبر عنها ١
العقل بالموجود لا في موضوع ومفهوم الموجود عرض عام للكل ومفهوم قولنا لا في موضوع سلب منضم
والمركب من العرض العام وسلب شيء لا يكون جنسا للحقايق الخارجية بل الجنس هو الطبيعة البسيطة
المشتركة بين الجواهر ولا يمكن التعبير عنها الا بامور عرضية خارجة عنها فيكون المجموع رسما لها
الا انها لما كانت عنوانا لها ومرآة لملاحظتها انيبت مقام الحد فاذا تقرر هذا فنقول ان النفس
على تقدير كونها مندرجة تحت مقولة الجوهر اندراج النوع تحت الجنس المقوم له لكن المفهوم لها الرسم
الرسم المذكور بل ذلك الامر البسيط فلا يلزم عند تصور النفس بذاتها ملاحظة مفهوم الجوهر
اعني رسمه المذكور فلا يستحيل وقوع الشك في ثبوت هذا العنوان لها وايضا العلم بثبوت السلب
عن الموضوع لها ثم كل من رجع الى ذاته يجد ذاته حاضرة عنده مع جواز سلب كل امر عنه فاذا لها
هذه الحالة يستوي في عرف الحكماء بالجوهر له وانا الموصوف بها اذا كان في حد ذاته مع قطع النظر عن
غيره موصوفا بها كان جوهرا وكان الجوهر ذاتيا له فعند ذلك لا يشك في كون ذاته جوهرا ومن لم يعرف
في كون نفسه جوهرا او عرضا فذلك اما لعدم اطلاعه على معنى الجوهر او لعدم تجريد وتخليص لجوهر ذاته عن الملابس
الثابتة عنده او لاستغراقه فيما يشغله عنه ويحجبه عن ادراك الحق ومثل هذه الحجب والغفلات واقع
لاكثر الخلق لاشتغالهم بما يلهيهم عن تذكر ذواتهم ومقوم ذواتهم وما ينسيهم انفسهم ويحول بين
المرء وقلبه كما اشار اليه تعالى في كثير من الكتاب الكريم المبين ومما يجب ان يعلم ايضا ان النفس ايات ؟
الانسانية في اول تكونها ليست مفارقة القوام عن البدن بالفعل بل لها استعداد القوام بنفسه والاستغناء
عن المحل والمفارقة عن المواد عند استكمالها بادراك المعقولات وتصفيتها عن الكدورات وليس هذا الحال
لكل احد بل الذي يدعي ان لكل انسان ان يلاحظ نفسها كانها فارقت الاجسام والاوضاع والامكنة والجهات
والازمنة في معرض المنع بل الظاهر ان اكثر الناس لا يمكنهم هذا الاستقلال ولا يتيسر لهم تجريد النظر الى ذواتهم وتخصيصها

الزوايد

الزوايد لانغمارها في ظلمة بحر الهيولى وغسق ليل الطبيعة والوجه الثالث من الوجوه المشار عليها ان لكل
ماهية جوهرية وجودا سوى ذلك استغناؤه عن الموضوع وكون الماهية علة للاستغناء عنه بشرط
الوجود والماهية التي عرضت لها هذه العلية فان اريد بالجوهر المعنى الاول فلكونه معنى سلبيا لا يصلح
للجنسية وان فسر بالثاني لم يكن ذلك ايضا معنى جنسيا لان العلية حكم من احكام الماهية يلحقها بعد تمام
تحققها فان الشيء ما لم يتحقق ماهيته استحال ان يصير علة بالفعل لشيء من الاشياء على ان علية العلة
ليست امرا ثبوتيا فضلا عن ان يكون معنى جنسيا وان فسر بالثالث فنقول من الجائز ان يكون
معروض هذه العلية في كل جوهر هو خصوص كونه ذلك الجوهر ففي الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل
خصوص كونه عقلا لجواز اشتراك الماهيات المختلفة في لازم واحد واذا كان ذلك محتملا لم يكن
هنالك امر مشترك فكيف يجعل الجوهر جنسا مع ان ادنى ما لابد ان يكون وصفا مشتركا فيه وفيه بحث
اما اولا فلان ما ذكره يجري مثله في كل معنى يدعى فيه الجنسية فالحيوان لا شبهة لاحد في انه جنس طبيعي
لانواع الحيوانات وما ذكر في معناه ليس الا الادراك والتحريك الارادي مع الجسم النامي وهو ايضا مما يكفي
فيها الجنسية ومعناه مؤلف من الجسمية ونوع من الحركة كالتغذية والتنمية والتوليد والجسم ايضا
قيل انه جنس للاجسام يوجد في حده الجوهر القابل وشيء من هذه المعاني غير صالح لان يكون جنسا او ذاتيا
للانواع الجسمية والحيوانية لان كلا منها اما معنى نسبي او سلبي ومع ذلك الامر غير مشتبه على ذي الحدس
الصحيح والقلب السليم لان المراد مبادي هذه الامور وكذا حال الفصول كلها الا انها امور بسيطة عبر عنها بلوازمها
واثارها فما من فصل الا وقد ذكر في التعبير عنه صفة نسبية او استعدادية كالحساس والناطق فانهما فصلان
الادراك مقومان للحيوان والانسان وقد فسر الاول بالادراك مطلقا او الادراك الجزئي والثاني بادراك الكليات والادراك
امر سلبي عند بعضهم واضافة عند بعض اخر وهما خارجان عن الحقايق المتأصلة الخارجية فكيف يكون كل
منهما مقوما لحقيقة موجودة والحل في الجميع ان المقصود من هذه المعاني مباديها الخارجية و
موصوفاتها العينية التي لا يمكن التعبير عنها الا بهذه اللوازم وليست اوائل المبادي والموصوفات من
حيث كونها مبادي او موصوفات حتى يعود الكلام بان مفهوم مباديها امور نسبية اضافية ولا يمكن تحقق
الاضافة تحت مقولة الجوهر بل المراد نفس ذواتها المشار اليها بهذه النعوت والاوصاف الانتزاعية الخارجة
عن حاق حقيقتها ولاجل ذلك صيرت عنوانا لذواتها واقيمت مقام الحدود لها

و اما ثانيا

٧٢ فلان الشقوق التي ذكرها غير حاصرة لجواز ان يكون المعنى الذي نعم جنسا هو كون الذات بحيث اذا وجد
يكون وجودها الخارجي مغاير قائم للموضوع كما علمت وهذا المعنى ثابت لها سواء كانت في الخارج او في
الذهن وسواء كانت محققة الوجود او مقدرة واما ثالثا فلان ما ذكره من تجويز اشتراك الامور
المتخالفة في امر واحد لا نعم غير صحيح من كل وجه اذ قد اقيم البرهان على استحالة كون المتخالفات مشتركة من
حيث تخالفها في امر واحد وكذا استحالة اشتراك المتخالفات في امر لازم لكل واحد من حيث حقيقة
ذاته مع قطع النظر عن غيره الا المقوم جامع اذ كما يستحيل استناد معلول واحد شخصي الى علتين مستقلتين
وكذا استناد معلول نوعي الى طبيعتين مختلفتين الا لاشتراكهما في امر ذاتي كما علم في موضعه كذلك
يمتنع ان يكون للاشياء المتخالفة لازم ذاتي هو مقتضى كل منها بنفس ذاتيه الا الجامع ذاتي وههنا كذلك
فان جميع الماهيات الجوهرية تشترك في امر واحد حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الامور
الخارجية وهو كونها عند وجودها الخارجي مستغنية عن الموضوع فهذا المعنى اما مقوم مشترك
لها او لازم لامر مقوم لها مشترك بينها فيكون جنسا لا محالة العقل السليم ان يعرض امر واحد لامور
كثيرة لذواتها بلا جهة واحدة في ذواتها جامعة لمطابقتها بحسب نفسها وان ما ذكره بعد نفاية
ذكره احتمال ان لا يكون مفهوم الجوهر جنسا لما تحته مع اشتراكه بينها كما دل عليه قوله واذا كان
ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك واين هذا من الدليل المعتمد عليه على ان قول الجوهر على ما تحته
قول عرضي خارج واما خامسا فلانه يتجه ان كلامه في هذا الموضع مشتمل على التناقض اذ قد سلم ان معنى الجوهر بحسب
التفسير الثالث الذي ذكره مشترك بين الماهيات المختلفة بمعنى واحد لكن جوز ان يكون عرضيا لكل ماهية
بحسب خصوص تلك الماهية لا لامر ذاتي مشترك بينها ثم قال واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك
فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع انه قد فرض ان يكون وصفا مشتركا فيه الوجه الرابع ان الماهية التي
يقال عليها انها جوهر اما بسيطة او مركبة اما البسيط فغير داخل تحت جنس والا لاحتاج الى ما يميزه عن
النوع الاخر فيكون مركبا وقد فرض بسيطا هف فالجوهر البسيط داخل تحت الجوهر ولا يحمل لا على الجنس
فلا يكون الجوهر جنسا واما المركب فله اجزاء بسيطة وكل واحد منها اما غني عن الموضوع او ليس غنيا عنه
فان لم يكن كان مقومات الجوهر اعراضا والمتقوم من العرض لا يكون جوهرا فالمركب ليس جوهرا وقد فرض
جوهرا هف وان كانت تلك الاجزاء جوهرا ولا يدخل تحت جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته
اصلا وهو المطلوب فيه بحث من وجهين الاول انتقاض ما ذكره بكل جنس بسيط اذ كل جنس لو كان بسيطا

بلغ

وذلك يتم

وذلك يتم بان صورة الدليل فيه مع تخلف المدعى اذ لا حاجة ان يقول مثل ما قاله في الحيوان من انه ليس جنسا
للحيوانات والا لكانت الماهية المقول عليها الحيوان اما امرا بسيطا او مركبا فان كان بسيطا فلم يكن الحيوان
جنسا له مع كونه مقولا عليه وان كان مركبا فاجزاؤه اما حيوانات او ليست بحيوانات وتتم الدليل
شبه ما ذكره فيلزم ان لا يكون للاشياء جنس في الوجود واللازم باطل كما لا يخفى فالملزوم كذلك
فعلم ان ما ذكره مغالطة بالحل الثاني وهو الحل ان يقال ان البسيط الذي يتركب منه ومن غيره
النوع المندرج تحت جنس ان لم يكن مندرجا تحته فذلك يتصور من وجهين احدهما انه لم يصدق
عليه معنى ذلك الجنس والثاني انه يصدق ولكن ليس ذاتيا له فلا يكون مندرجا تحته اندراج النوع
تحت الجنس والشق الاول ايضا يحتمل وجهين احدهما انه لم يصدق عليه معنى الجنس لكونه عين معنى الجنس والشيء
لا يكون فردا لنفسه وثانيهما ان لا يكون كذلك فههنا ثلثة وجوه في عدم اندراج الشيء تحت الجنس
والذي يمتنع ان يكون المركب من غير المندرج تحت الجنس ومن امر اخر نوعا من انواع ذلك الجنس هو احد
هذه الوجوه الثلثة لا غير فالانسان مثلا ماهية واقعة تحت جنس الحيوان وهو مركب من جزئين هما الحيوان
والناطق وليس شيء منهما مندرجا تحت الحيوان اندراج الشيء تحت الذاتي الاعم لما ان الحيوان المطلق
الماخوذ جنسا فهو غير مندرج تحت نفسه اذ لا تغاير هناك اصلا واما الحيوان الماخوذ مجردا عن الشيء
الفصلية فهو اما غير موجود في الخارج فلا يكون مقوما للنوع موجود فيه واما مادة للمركب منه ومن الفصل
فلا يكون جنسا محمولا على ذلك النوع المركب على ما عرفت من تفاوت الاعتبارات في الجزئية والتجريد واما الناطق
مطلقا فالحيوان عرضي له واما الماخوذ مجردا فالحيوان غير محمول عليه اما لعدم وجوده على احد الاعتبارات حين
واما لكونه صورة لا فصلا والحيوان مادة لا محمولا فان قلت الحيوان الماخوذ مجردا مندرج تحت الحيوان الماخوذ
مطلقا اندراج النوع تحت الجنس لانه الجنس بعينه مع قيد التجرد فيكون نوعا منه قلنا الجنس الماخوذ على
هذا الوجه وان كان نوعا لكنه نوع اعتباري عقلي لا تحصل له في الخارج من هذه الحيثية اذ لو كان له تحصل فيه
لكان مركبا من الجنس والفصل وقد فرض بسيطا هف على ان مثل هذا الاندراج لو كفى في كون الشيء واقعا
تحت معنى حقيقي في الخارج فليكن في محل النزاع اعني الجوهر البسيط اما حقيقة النوع الجوهري وهو معنى
الجوهر الملحوظ مجردا عن شرط وقيد فجاز ان يكون البسيط جوهرا موجودا فصل في تعيين
الجواهر واقسامها وانواعها من بعض من عادة الحكماء انهم قسموا الجواهر الى جواهر اولى كالاشخاص والى
جواهر ثانية كالانواع والى ثوالث كالاجناس وحكموا بان الاشخاص اولى واحق بالجوهرية من الانواع
وكذا الانواع اولى بالجوهرية من الاجناس وقالوا ليس المراد انها كذلك باعتبار نفس المعنى به يكون الجوهر جنسا

فان من قواعدهم ان الذاتي لا يكون متفاوتا بوجه من وجوه التشكيك وقد سبق تحقيق الامر فيه سابقا
بل باعتبار ما يستدعيه مفهوم الجوهر من الوجود للعين في نفسه والاستغناء عن الموضوع عند الوجود
بالفعل او باعتبار الشرف والفضيلة فالاشخاص بحسب هذه المعاني اولى بالجوهرية من الانواع لا
بكونها موجودا مستغنيا عن الموضوع لانها اشد استغناء عنه واسبق وجودا من الانواع الكلية
واقدم تسمية بالجوهر منها اما من جهة الاستغناء والحاجة فلان الكلي يحتاج الى الشخص اذ لولا الشخص
لما كان للكلي وجود بخلاف العكس اذ لو احتاج الشخص الى الكلي لاحتاج الشخص الى شخص آخر يكون معه
ليكون الكلي مقولا عليهما وليس كذلك كما بين سابقا واما من جهة الوجود فلان موضوع الاشخاص قبل حصول
لهذا ذلك الوجود والكليات لم تحصل لهذا ذلك بعد لان الكلي من الامور النسبية فيحتاج الكليات الى ما
هي اليه بالكلية واما من حيث الفضيلة فالقصد من الطبيعة في الايجاد والتكوين متوجه الى حصول النوع
شخصا لا يمكن ان يحصل في الاعيان واعلم انهم اتفقوا على ان الجواهر المحسوسة اولى بالجوهرية من المعقولة ولم
يعنوا بالمعقولة الذهنيات الصور المحسوسة ومهياتها الكلية بل الذوات العقلية والمفارقات المحضة
فانها اولى بالجوهرية والوجود من الكل لانها اسبق الشيء في الجوهرية واقواها في الوجود لكونها اسبابا فاعلة
لوجود غيرها من الشخصيات والنوعيات وقياس الانواع الى الاجناس في الجوهرية والاولوية كقياس الاشخاص الى الانواع
فان الطبيعة النوعية اقرب الى التحصيل واكمل في الوجود واتم في جواب السائل عن ماهية الشيء من الطبيعة الجنسية
واما الفصول المنطقية اعني المشتقات فهي جواهر لكونها محمولة على الجوهر حمل هو هو واما البسيطة فهي ايضا
جواهر لانها مقومات الانواع الجوهرية والمقوم للجوهر جوهر هذا ما ذكره القوم وفيه ما لا يخفى من الاشكال
بتذكر ما اسلفناه في كيفية حال الفصول البسيطة في باب الجوهرية وايضا لو كان حمل الشيء على الجوهر موجبا
لجوهرية ذلك الشيء لكان الابيض جوهرا مع انه عرض ابحاث واجوبة ان للشيخ اتباع الاشراقيين
وجوها من الاعتراض على الحكماء اصحاب المعلم الاول احدها انه لم تسلم ان الجوهر جنس والجنس لا يقع على
ما تحته بالتشكيك فان قلتم لا اولوية في الجوهرية بل في صفة اخرى فنقول لو كان الجواهر الشخصية اولى
بالجوهرية من الانواع والانواع من الاجناس بل كان يجب ان تقولوا بعضها اولى بالوجود من بعض
او اولى بالاستغناء عن الموضوع من بعض لا بالجوهرية وثانيها انه لا يصح ايضا ان يقال ان الاشخاص اولى
بالوجود العيني من النوع والجنس لانهما كليان والكلي لا وجود له من حيث كونه كليا فلا وجود لهما من حيث
الجنسية والنوعية ليكون حمل الوجود العيني عليهما بالتفاوت اللهم الا ان يراد بالكلي الطبيعة من حيث هي
نفسها سواء كانت في الاعيان او في الذهن وحينئذ لا يكون الشخص اولى بالجوهرية من النوع ايضا فان الشخص

على الطبيعة النوعية باعراض زائدة وجوهرية زيد مثلا انما هي باعتبار انسانيته لا باعتبار شخصيته
فلا معنى لصلاحية الاولوية في الجوهرية وثالثها انه من قال ان الجوهرية تقع بالتشكيك لما ذا لا يقول ان
البسيط اولى بالجوهرية من المركب كالجسم فانه مركب من جوهرين هما الهيولى والصورة والمجموع هوية
تحصل من الاجزاء فلولا جوهرية اجزائه ما كان المجموع جوهرا فكما انه تحققت الجسمية للانسان بتوسط الحيوان كذلك
تحققت الجوهرية بالمجموع الذي هو الجسم بتوسط جزئيه وكما انه لولا جسمية الحيوان ما كان الانسان جسما كذلك
لولا جوهرية الجزئين ما كان مجموعهما جوهرا ثم اذا كانت الجسمية تحققت بالانسان بتوسط الحيوان والجوهرية اعني
تحققت بالحيوان بواسطة الجسمية النفسية فتكون الجوهرية بالجسم اولى منه بالمجموع ورابعها ان الوجود
عندكم للصورة لا عند ع في الاعيان ليس للعقل [illegible] الجوهرية لا يتقدم بعضها
على بعض بالوجود لانه ضعيف اعتباري عنده لا وقوع له في الاعيان فلا ينبغي التقدم في الجواهر العقلية الا
بالذات والحقيقة وخامسها ان الجسم المركب من الهيولى والصورة لما لم يتحصل كل منهما [illegible]
منهما موجودا في مجموعهما جسم فالجسم الجوهري الذي يقسمه فانه ليس الا الجوهرين ومعنى الاجتماع بينهما
والجمعية بينهما امر اعتباري عرض من الاعراض فلا يحصل به جوهرية ثالثة غير ما الجزئين فالمجموع زائد
على الجزئين الا بالاجتماع وهو عرض فالجوهرية ليست على سبيل الاستقلال للمجموع الشيء الواحد لا
ان يكون جوهرا وعرضا هذه خلاصة ابحاثه على الحكماء وانا اريد ان اجيب عنها جميعا بعون الله وحسن توفيقه
اما البحث الاول فلان كون بعض الجواهر اولى من بعض بالجوهرية ليس منافيا للحكم بان الجوهر لا يقع على افراده
بالتشكيك فان معنى ما حكموا كما اشرنا اليه سابقا ان نفس الجوهرية لا يكون ما به التفاوت لانها لا يكون
ما به التفاوت لانها لا يكون فيه التفاوت وهذا يشبه نظير ما ذكره الشيخ في فصل خواص الكم من قاطيغورياس
الشفاء بعد ما ذكر ان ليس في طبيعة الكم زيادة ولا نقص ليس معنى بهذا ان كمية لا يكون ازيد وانقص من كمية
ولكن اعني ان كمية لا يكون ازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها فان خطا ليس خطية اولى في انه ذو بعد واحد
من خط آخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي فلا يجوز ان يكون كمية اشد
وازيد في طبيعتها من كمية اخرى انقص او اكثر منها [illegible] في بيان ايراد الاشكال الموضح له فكذلك المفهوم
من كون بعض الجواهر اولى بالجوهرية من بعض ليس كذلك بالمعنى الجنسي بحسب حتى يكون ما فيه التفاوت عين
ما به التفاوت بل وجه كون بعض الافراد اولى في الجوهرية وان لم يكن كذلك بحسب نفس كونه جوهرا وهذا هو
الخلاف بين الفريقين كما اسلفناه فاما اذا قلنا مثلا ان زيدا الاب اقدم في الانسانية من عمرو الابن فهذا
لا ينافي ما قدمنا من قولنا انه لا تفاوت في نفس الماهية والذاتي فانا لو قلنا ان زيدا من حيث كونه انسانا اقدم

من عمرو وكان في الكلام لنا قطعًا فالحاصل ان بعض الجواهر اقدم واولى من بعض في الجوهرية من حيث سبق وجوده
لا من حيث سبق جوهريته بما هي هي وهذا الفرق مما غفل عنه كثير اينشات منه الاشتباه في
ما هو محل الخلاف بينهم وغيرهم واما الجواب عن البحث الثاني فان الكلي وان لم يكن موجودًا في الخارج
الا انه موجود في الذهن بوجود متأصل متخصص بصفات النفس بل موجود بنحو آخر من الوجود غير الذي
به يكون موجودًا به افرادها المهيات التي عرضت لها هذه الكلية في الخارج فان مهية الانسان مثلا لها
وجود في الخارج بعين وجود افرادها الخارجية تترتب عليها آثار مخصوصة بها فاذا وجدت
في النفس وعرضت لها الكلية كان وجودها حينئذ وجودا يترتب عليها آثار مخصوصة بنوع من الكيف
النفساني وهو العلم فيكون في الذهن من باب الكيف لكونه مصداقا له وفردا منه وليس من باب الجوهر
وان كان هو بعينه نفس معنى الانسانية كالحقيقة او الاشبه في ان الجوهر الخارجي اولى بالجوهرية لكونه
مما صدق عليه الجوهرية بالذات من الجوهر الذهني لانها غير صادقة عليه حملا متعارفا بل هو مجرد مفهوم
فيه وهذا وجه آخر لطيف في توجيه كلامهم من ان الاشخاص الجوهرية اولى بالجوهرية من الانواع والاجناس
واما الجواب عن البحث الثالث فبان نقول حسبما اوضحنا اليه سابقا ان الجوهرية المفسرة بقولنا اللاوجود في
موضوع تعتبر بوجهين احدهما حال المهية لا حال الوجود المستغني عن الموضوع لان الوجود عند هؤلاء
موجود بحسب نفسه كما مر ذكره فالتقدم والتأخر اذا وصف بهما المهيات يكون ذلك التقدم والتأخر فيهما
كالوجود في التقدم العلي والتأخر المعلولي وكذا الزماني في التقدم والتأخر الزمانيين والمكاني في التقدم والتأخر الرتبيين
والشرف والخسة اما اذا وصف بها الوجود فيهما يكون الملاك فيها نفسه اذا تقرر هذا فنقول لا شك ان
الجوهر المركب بما هو مركب متأخر وجوده عن البسائط فجوهريته بالعدد غير جوهرية اجزائه وتتوقف عليها واما ان
جوهرية المركب كالجسم مثلا فانها لجوهرية غير جوهرية الجزئين في كونهما جوهرين وبحسبها متوقفة عليهما فانا
المشاؤون واتباعهم يتحاشون عن ذلك فان الذي قالوا ان جوهرية الجسم كونها معنى الجوهر غير جوهر الهيولى
والصورة بل الذي قالوا انه ليس الا ان جوهرية المركب غير جوهرية الجزئين بالوجود والعدد وهذا المراد
في النوع الواحد الطبيعي واما فيما ليس له وحدة طبيعية كالحجر الموضوع بجنب الانسان فليس هناك سوى
الجوهرين جوهر ثالث كما ذكره وبالجملة الجوهرية لا تنتقل من العلة الى المعلول لانها مفهوم واحد لا تفاضل
فيه ولا تعدد من حيث المعنى والمفهوم واما الوجود فالحق فيه كما سبق انه بنفسه حقيقة بذاته يكون متفاوتا
ومجعولا ومتعددا وتكثره ليس من نحو تكثر مفهوم واحد كلي نوعي او جنسي لكن تعدد المعاني والماهيات
انما يكون بالوجود وتعدد الوجود بنفسه كما عرفت الى الخوض في العلم وحرمت هذه المعرفة على غيرهم وما شرع الذي

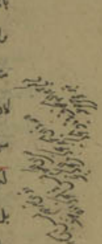
وان كان هو بعينه نفس معنى الانسانية [margin:] كالدولة وثرياه

ويعينه العموم والكلية ليس حقيقة الوجود بل وجها من وجوهها وحكاية عنها وهو المفهوم العام المصدري
فالحاصل ان جوهرية العلة والجزء كجوهرية المعلول والمركب في انها جوهرية وهي القدم والافضلية انها في
من جوهريتها المعلول والمركب وسلوك التقدم والفضيلة في الوجود نفس الوجود كما مر فالجسمية
اقدم بالوجود من الحيوانية لا في الجوهرية وكذا الحيوان اولى واقدم وجودا من الانسانية لا بالجسمية و
الجوهرية وكما ان لحقت الجسمية بالانسان بتوسط الحيوانية في كونها موجودا لا في كونها جسمية فكذلك
لحقت الجوهرية بالحيوان بتوسط الجسمية في كونها موجودة لا في كون الجوهر جوهرا وكذا لو لجوهرية الجزئين
موجودة ما كان مجموعهما جوهرا موجودا الا انه لولا جوهرية الجزئين بجوهريته ما كان مجموعهما جوهرا لان الجوهر
المجموع كالجوهرية للجزئين من غير تفاوت وليست احديهما مستفادة من الاخرى وجه للتفريع الذي ذكره من قوله
فيكون الجوهرية بالجسم اولى منه بالمجموع واما الجواب عن البحث الرابع فنقول ان من قال بنفي العلية
والمعلولية والتقدم والتأخر في المهيات الجوهرية بل في المهيات مطلقا هم الحكماء المشاؤون ومن مذهبهم ان
للوجود صورة في الاعيان بل الصورة العينية لكل شيء ليست الا نحو وجوده واما من ذهب الى ان الوجود لا حقيقة
له ولا صورة منه في الخارج فلا محالة لزمهم القول بان العلية والمعلولية والتقدم والتأخر الذاتيين لا يكون الا
جهة المهيات وبحسبها فاذا كانت العلة والمعلول جوهرين كالعقل والنفس او كالمادة والصورة وما تركبت
منهما فلا بد على مذهبه ان يكون المهية الجوهرية في كونها مهية جوهرية علة لمهية جوهرية اخرى كذلك لان هذا
من ضروريات كون الوجود امرا اعتباريا فان الامر الاعتباري لا يكون فاعلا وسببا ولا مجعولا ومنفعلا فما ذكره
هذا المعترض غير وارد على شيء من المذهبين شيئا فراى راي المشائين في نفي التفاوت بين الذاتيات الجوهرية
بالتقدم والتأخر والاولوية وضدها وراي الرواقيين في ان الوجود امر ذهني لا تأثير لها ولا تأثر
واتما الجاعلية والمجعولية بحسب المهيات لا غير فيلزمه عليه التناقض وقد عرفت ان اهل هذا السفر وروده الحراك
على جمع من الاعلام وقد خرقوا الاجماع المركب الواقع من الحكماء العظام وصادموا البرهان المتبع للعقول
في الاحكام واما الجواب عن البحث الخامس فبانا نقول ان جوهرية الجسم وان لم يكن غير جوهرية مجموع الجزئين
ولا زائدة عليهما الا ان جوهريته غير جوهرية كل واحد من الجزئين بالعدد بناء على ما ذهب اليه الاكثر القوم من
ان جعل المادة غير جعل الصورة فانا اذا كان جعلها واحدا لم يكن لاحد ان يقول لجوهرية الجسم غير جوهرية كل
منهما بالعدد كان في النوع البسيط بالنسبة الى جنسه وفصله فالجسم جوهر موجود لا محالة وليس وجوده
على ما الخارج عين وجود احد جزئيه ولجوهرية الجزء والكل واحد بالعدد بل بحسب المفهوم من المعنى الجنسي
لم يكن معنى الجوهرية التي في الكل غير معنى الجوهرية التي في الجزئين لم يلزم ان لا يكون الكل في نفسه جوهرا ثالثا

[margin:] بل ذلك وارد على من جمع في مذهبه
من كل واحد من المذهبين

٨١

غير الجوهرية من الكلين الجزئين بالعدد لانه لو كونه جوهرية ولا لكون الكل جوهرا الجوهرية الكل جوهرية ثالث غير جوهرية الهيولى وجوهرية الصورة الا انها ليست غير جوهر المجموع بما هو مجموع وليست غير جوهرية كل واحد من الجزئين في معنى الجوهرية وبحسبها بل بالعدد **فصل في ذكر خواص الجوهر منها** انه لا ضد له وهذا ان عنى بالمتضادين ما يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف واما ان عنى بالموضوع ما هو اعم من موضوع الاعراض ومادة الجواهر اي المحل مطلقا كان للجوهر ضد كالصورة النارية فانها تضاد الصورة المائية ونقل بعضهم عن الشيخ الرئيس ان هذا من خواص الجوهر وهو ليس كذلك كما ستشير اليه ويشارك الجوهر في هذه الخاصية بعض انواع الكم اذ لا ضد للعدد كالثلثة والاربعة لعدم التعاقب لهما على موضوع واحد وايضا ما من عدد الا وفوقه عدد اخر فلا يكون بين عدد وعدد غاية التباعد والكم الاتصالي لا يشترط غاية التباعد في التضاد وقد علمت تخالف الاصطلاحين فيه بين المنطقيين والالهيين فتذكر ومن توابع هذه الخاصية خاصية اخرى للجوهر وهو نفي الاشتداد والتضعف عنه اذ الاشتداد والتضعف انما يكونان فيما يقبل التضاد لان منشاهما الحركة نحو الكمال والنقص واجزاء الحركة غير مجتمعة في محل واحد ولان بقاء الموضوع شرط في تمام الحركة والمسافة فلو كان الفرد الضعيف يبطل بالاشتداد وان كان الفرد الشديد يبطل بالتضعف فلا يكون الموضوع باقيا فلا حركة في الجوهر وستعلم ضعف هذا القول عند كلامنا في اثبات حدوث العالم بوقوع الاستحالة في الطبايع والصور الجوهرية ولقايل ان يقول ايضا ان عد هذا الحال خاصية للجوهر غير مستقيم فان الكم لا يقبلها ايضا لان المحققين لا يفرقون بين التشدد والتضعف وبين الازدياد والتنقص في المعنى فان الحركة في الكمال معنى واحد سواء كانت في الكيف وسمي بالاشتداد او في الكم وسمي بالازدياد وكذا الحركة في النقص معنى واحد سواء سمي بالتضعف او بالنقص ولان الكمية الواحدة المعينة تبطل بالازدياد والانتقاص اذا كانت متصلة وان كانت منفصلة فليس



ما هو الزايد عين ما هو الناقص فلا حركة للكم في كميته فكذا لا حركة للكيف في كيفيته لان الاشتداد ليس بان كيفية ما تبقى بعينها وتضم اليها مثلها فان الشديد من الكيفية عرض بسيط كما ان الضعيف منها ليس انه شاف من امثال الضعيف كما رفعهم المادة تحرك في المقادير كما يحرك الموضوع في الكيفيات لكنك تعلم ان مقصودهم ليس ان الجوهر لا يحرك بل ان لا حركة فيه فلا يكون وزانه وزان الحركة في الكم ولا في الكيف بل الوزان انما يتحقق لو ثبت ان لا حركة في الكم او لا اشتداد ولم يثبت مما ذكر فلا يبطل الخاصية المذكورة بالورود وكثيرا ما يقع الاشتباه بين هذين المعنيين لمن لم يتفطن كلامهم حتى ان صاحب حكمة الاشراق ذكر في المطارحات عند عد خواص الجوهر فقال ومن احوال الجوهر ظن انه بلا ضد ومن خواص الجواهر انه لا يشتد ولا يتضعف

وهذا الاستحالة التضاد فيه فان الاشتداد والتضعف انما يكونان بين الضدين والتضعف انما يكونان وهذا ليس خاصية الجوهر فان الكم ايضا لا يقبلهما على ما سيأتي في الكلام انتهى كلامه قوله وليس فيما ذكره في مستأنف كلامه الا نفي الحركة من الكم لا نفيهما فيه واين هذا من ذاك كيف والحركة بالذات في الكم ليس الا الجواهر المادية بل الذي عدّ من الخواص لمقولة الجوهر نفي كونه حاصلا بالتدريج متحركا وهذا ما يوهم بقولهم لا اشتداد ولا حركة لها بل لا معنى قولهم لا اشتداد ولا حركة فيها وهذا قولهم ان الجوهر لا يكون اشد في الجوهرية من جوهر اخر وان كان اولى منه في الوجود لان الاولوية يتعلق بوجود الشيء والاشتداد يتعلق بماهيته بحث وتحقيق ولاصحاب المكاشفة المؤيدين بنور البرهان ونور العرفان ههنا نظر حكمي وهو ان الاشتداد كما يقع في الكيف يقع في الجوهر وان الموضوع للحركة الجوهرية في الطبايع المادية محدث الشخص محفوظ بوحدة عقلية نورية فاعلية للفاعل العقلي الحافظ للشخص الطبيعي مع مراتب الاستحالات الذاتية والاطوار الوجودية وبوحدة ابهامية قابلية للمادة المحفوظة وحدتها مع مراتب الاستحالات والانقلابات فاذن يصح وقوع الحركة في الجوهر اما في مراتب التمامية والكمال او في مراتب الانتقاص لكن الاولى بحسب شوق الطبيعة من جهة الغاية الربانية والثانية بحسب قسر القاسر او قصور القابل فالحق ان في اشتداد الجوهر الانساني من لدن كونه جنينا الى غاية كونه عقلا بالفعل وما فوقه فان العقل الصائب والذهن السليم يحكم بان التفاوت في هذه المراتب الانسانية ليس بامور غير جوهرية زائدة من احوال المزاج وغيرها من المقدار والوضع وما يجري مجراها حتى انه لا فرق بين الطفل الناقص والشيخ الكامل الا بالاعراض فان بطلان هذا قريب من البديهيات واما الكاينة في كانقلاب العناصر بعضها الى بعض فان الماء اذا صار هواء عند ورود الحرارة الشديدة عليه المضعفة لمائيته قليلا قليلا بالتدريج حتى يفرغ عن طبيعته طبيعة الهواء فيصير هواء فليس ذلك بان الماء مع كونه ماء صار هواء او فسد الماء في آن وحدث الهواء في آن اخر بحيث ولد هيولى بينهما في الآنين وهو محال او غير محال ولد هيولى بينهما عارية عن الصورتين بينهما وهو ايضا باطل فالحق ان الجوهر المائي ينتقص جوهريته المائية على التدريج حتى صار هواء فلذلك الموضوع لهذه الحركة الجوهرية هو الهيولى ولكن لا بعينها لعدم قوامها الا بصورة ما بل هي مع صورة ما لا على التعيين موضوع لهذه الحركة كما ان خصوصيات الصور الجوهرية وهذه كالحركة الكمية فان الهيولى مادة الكم المقداري لا يمكن خلوها عن مقدار ما فهي مع مقدار ما باقية موضوعة للحركة في خصوصيات المقدار فلا يبطل وحدتها المعتبرة في بقائها وانحفاظها بتعاقب الصور عليها كما لا يبطل بتوارد المقادير عليها وقد علمت ان المقدار التعليمي ليس مما يمكن بزوغ المادة عنها

لانه الوجود ولانه الوهم ايضا فان الموضوع للحركة الجوهرية بجالة التى اعتبرت فى قوام وجوده مع توارد خصوصيات الجوهر الصورى عليه فلا وجود وزيد فى ذلك كما زعمه الشيخ الرئيس ومتابعوه وايضا فلو لم يكن حدا مشترك بين الماء والهواء حتى يكون اسخن الافراد المائية وابرد الافراد الهوائية يلزم الجذور والمذكور آنفا من خلو الهيولى من كافة الصور فى آن وهو مستحيل اتفاقا وبرهانا وهذا انما لا يخلص لهم عنه الا بتجويز الحركة فى الصور الجوهرية اى الاشتداد والتضعف تنبيه ومما ينبه على هذا المطلب ويؤكده ان المنى فى الرحم تزداد كمالاته حتى يصيد بعنه فضل النبات ثم يتكامل حتى يصيد بعنه اضال الحيوة ثم آثار الانسانية فلو كان حدوث هذه الكمالات فيه دفعيا بلا تدرج فى الاشتداد والاستكمال يلزم تعاقب الكون والفساد دفعى وكون آنى يلزم تعاقب الفواصل المتباينة الذوات على مادة مشتركة وفى ذلك تجويز الطفرة فى الافاعيل الطبيعية فان تفويض احد الفاعلين مادة فعلها الى الاخر انما يصح فى الصناعات الاختيارية الواقعة بالقصد والروية دون الطبيعة فان مادة كل فعل طبيعى مقوم بفاعله وايضا لا شك ان للطبيعة الغاية فيها ادة المطلقة انتهائية فى الاستكمال والتوجه الى غاية يحصل الكمال وليس توجهها او انتهائها مبطلا لنفسه ومفسد الصورته فمن اين حصلت علة الفساد وسبب البطلان للصورة الاولى حتى يحدث الثانية والطبيعة لا تقتضى لا حفظ صورتها والتوجه الى غايتها وكمالها بامداد من القوى العالية فكما ان الصورة الطبيعية كمال المادة الجسمية فكذا الصورة النباتية كمال لها غاية للصورة الطبيعية وكذلك الحيوانية غاية كمالية للنفس النباتية وهلم جرا الى درجة العقل المستفاد وما بعده وفى جميع هذه الدرجات والمقامات وحدة موضوع الحركة محفوظة بواحد بالعموم من الصورة وهو نوع مما من الصور المتعاقبة على الاتصال يستحفظ وحدة الانسانية بواحد بالعدد من الجوهر الفعال المفيض للكمال بعد الكمال حسب تزايد الاستكمال بتوارد الاحوال والاتصال اعتياضرب من الوحدة الشخصية وان كان على سبيل التدريج وعدم الاستقرار وهذا وان كان فيه حيد عن المشهور فكذلك نعلم ان العاقل لا يصد عن المشهور ولا يجاوز مما عليه الجمهور ما وجد عنه محيصا ثم من نظر فى اطوار الانسان وعجائب نشاته وعوالمه ورآه كيف يعرج تارة الى سماء العقل وتارة ينزل الى ارض الطبيعة هو بان لم يبق له شك فى ان له اشتدادا وتضعفا بحسب جوهر ذاته انى لا ابالى بخلاف الجمهور ومجاوزة المشهور بل المسافر يفرح بها ويفتخر فان الجمهور متفطرون ساكنون فى البلد الذى هو مسقط رؤسهم ما رضى ولا ائهم واول منزل وجودهم وانما يسافر منهم منه ويهاجر الاحاد منهم دون الاعداد واما الذى يكسر سورة استنكاره واستبعاده حيث نقول ان لم يكن الاتحاد فى

والذاتيات مهواناك ان تحققت وادعنت ما اسلفناه فى ان الوجود هو الاصل فى الموجودية والموضوع والمهيات تابعة لانحاء الوجودات وعلمت ان افراد الوجود بعضها اشد وبعضها اضعف كما ان بعضها اقدم من بعض بالذات تعلمت ان الاشتداد سواء كان فى الهيئة الكيفية او فى الصورة الجوهرية حركة فى وجود الشىء لا فى مهيته والمشاؤون قايلون بان مراتب الاشد والاضعف انواع مختلفة لكنها عند الاشتداد والاضعف انواع مختلفة لكنها عند الاشتداد ليست متمايزة موجودة بالفعل والا لزم تركب الحركة من اكوان آنية غير متناهية وهو محال وانكشف لك ان انحفاظ المهيات على ما هى هى فى كل مرتبة من الوجود بحالها من غير انقلاب فيها فان كل معنى من المعانى وكل مهية من المهيات بحسب ذاته ليس الا نفسه وكذا كل نحو خاص من الوجود الا نفسه الا ان لحيثية الوجود انحاء والمواد اكثرها فى شئون ذاتها ودرجات نفسها لا جاعل وتاثير فاعل وهذا شديد الغموض ليس هيهنا موضع كشفه ولنرجع لما افادفنا مقولة ومن خواص الجوهر كونه منقسما بالاشارة بلا ايهاد لانه حسية او عقلية الى الشىء يجب ان يشترك فيها غيره فالاشارة الوضعية الى الاعراض فهى ان كانت حسية فخصوصية الاعراض بما هى بامور تابعة للمواد والاجرام فالاشارة اليها بالذات للاشارة الى محالها وان كانت اشارة عقلية فهى لا يتناول الاعراض الشخصية الا من جهة العلم باسبابها وعللها فلا يكون العلم بها الا كليا فلا يكون اشارة اذ الاشارة الى شىء لا تحتمل الشركة كما قلنا ومن هيهنا يعلم ان كليات الجوهر ايضا لا يمكن الاشارة كليات الاعراض فقد اخطا من ظن ان هذه الخاصية شاملة لجميع الجواهر وكذا الجوهر الجزئى الجسمانى غير قابل للاشارة العقلية لكونه غير معقول على ما هو المشهور عندهم فلا يشار اليه بالاشارة العقلية الا بتبعية العلم باسبابها وعللها ومنهم من زعم ان العرض قابل للاشارة العقلية لانها اشمل من حيث طبيعته دون الاضافة الى محل مخصوص فلم يبق فرق بين الجوهر والعرض فى قبولها اذ الكلى من كل منهما متعلق بالاشارة العقلية والجزئى من كل منهما متعلق بالاشارة الحسية الا ان من زعم ان معنى كون الشىء متعلقا للاشارة ان مرجعها نحو من الوجود الحضورى ولا يكفى فيها مطلق المعلومية على الوجه الكلى فر بتبيه عليه الامر فان مهية العرض مما يتقوم وجوده بالموضوع بخلاف الجوهر فانه لا حاجة له الى محل وان الذى يتوهم فيها الحاجة الى المحل من الصور المادية ليس كما توهم فان الحاجة الى المادة ليست فى تقوم وجودها بل فى لوازم شخصيتها كما سيجىء فمهية كل جوهر يجب وجودها الذهنى الذى يعرضه العموم والاشتراك مع ما قبولها الاشارة العقلية من حيث يعينها العقل الذهنى وان لم يقبلها من حيث ابهامها الخارجى بخلاف مهية العرض فانها لا يقبلها بحسب الوجود مطلقا فليست مقصودة الا بالعرض كما ظهر بالوجدان واما الجوهر المفارق المحض فهل يمكن ان يقع عليها الاشارة عقلية مخصصة هيهنا وعلى ما المشاؤون ينكرونها الا فى علم المفارق بذاته وصفاته

البهائم

٨٢ القائلين والرواقيون اثبتوها والحق في ذلك مع الرواقيين كما سيأتي في مباحث علم الله ومن خواص
الجوهر كونه موجوداً لنفسه بالمعنى المقابل للوجود الحلولي وهذه مختص بالاصل اذ من الجواهر فان الصور المادية العقلي
وكذا كليات الجواهر على رأي المشائين وجودها لغيرها اذ ليس قوامها بذاتها اصلا وانما قلنا على رأي
المشائين لما مر من مذهب الاقدمين من وجود الكليات الطبيعية في عالم المفارقات قائمة بانفسها
ولقائل ان يقول اما الصور المادية فهي من حيث طبيعتها مستغنية عن المادة وانما احتياجها الى المادة من حيث
تشخصها وليست المادة متقومة بها بخصوصها لبقاء المادة دونها فما هو اصل الجوهر وحيثيته في نفسه
لغيره فهو عرض واما الكليات والصور الذهنية فلما مر انها ليست من مقولة الجوهر بل من مقولة الكيف وان وما هو لغيره
كانت حدودها ومعانيها الجوهر مسلسلة في الظل والجوهر محمول عليها لا بالحمل الشايع الصناعي فلم تقدح
بشيء من القبيلين صور هذه الخاصية للجوهر لكنا نجيب عن الاول بان الجوهر الصوري وان كان بحسب ماهيته
مستغنيا عن المادة الا انه لما كانت ماهيته متحدة مع التشخص في نحو من الوجود كانا بالذات مصداق ان هذا
النوع من الجوهر وجوده الشخصي لغيره وعن الثاني ايضا بمثل ما ذكرناه فان ماهية الانسان وان كانت مقولة
الجوهر بالذات فيكون جوهرا لكن يصدق عليها انها بوجود منتزع من موضوع عقلي قائما به فيكون في
وجودها الذهني موجودة لغيرها فهذه الخاصية ليست ثابتة لمقولة الجوهر في جميع افرادها الشخصية
التي يحمل عليها معنى الجوهر بل او تشمل في ذواتها عليه ومن خاصية الجوهر ان الواحد العددي منه يتبدل صفات
متقابلة كالسواد والبياض للجسم والرجاء والخوف في النفس فان قلت الظن الواحد قد يكون صادقا وقد
يكون كاذبا وهو نوع من العلم القائم بالنفس والعلم الحصولي عرض في الكيف ايضا شارك مع الجوهر في هذه
قلت المراد بتبدل تلك الصفات المتضادة في انفسها لا بحسب نسبتها الى امر خارج والصدق والكذب
من الامور النسبية فالظن الصادق اذا كذب كان لتغير الامر الخارج عنه فالصورة العقلية عليها
عند ما كذبت نسبتها الى الواقع بعد الصدق وهذا ايضا من الخواص الغير الشاملة فان الجواهر المفارقة
لا تغير فيها والعالم العقلي مصون عن التبدل والتجدد ولوح محفوظ عن النسخ والمحو والاثبات ولذا
لشيء منها هو مادون ذلك العالم كالعالم النفساني السماوي فان من كتاب المحو والاثبات لطروق النسخ و
التبديل في النفوس لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ولا يتوهمن ان الكلي
من الجوهر الذي عندهم من الجواهر الثانية او الثالثة مما يتغير لاجل كونه محمولا على بعض تارة وعلى
الاشخاص الاخر اخرى لان ذلك لمطابقته للمختلفات لا لتغيره بالذات في صفة من الصفات فالكلي يشتمل على كل شخص
وليس يحتاج ان كل شخص منه ابيض وكل شخص منه اسود فلا شيء من الجواهر التي في النوع الثالث جنسه ما هو

اعني الانواع والاجناس كالانفس المفارقات بالفعل ولا يتوهمن ان هذه الخاصية توجد في الاعراض
بواسطة ان يقال ان اللون المطلق يجوز كونه سوادا او بياضا فتغير من السواد الى البياض وذلك لان
البياض اذا بطل فصله بطلت لونيته لانهما مجعول بجعل واحد فاذا زال اللون زال بتمامه وحصل لون اخر
وليس يجوز ان يبطل فصله مع بقاء سنخ منه لان ذلك بخير ممكن التحقق في النوع البسيط واللون المطلق العقلي
نسبته الى الجميع سواء وما اشتهر من ان في الجنس استعدادا لوجود الفصول فذلك انما يقع في جنس انواع
المركبة لا بما هو جنس بل بما هو مأخوذ مادة وقد علمت الفرق بين الاعتبارين فيما سبق فلو المطلق في جنس
البسائط انه مما يقبل الفصول فمعناه ان الوهم يمكن ان يجرد الطبيعة الجنسية كاللونية مثلا في نفس الجاري
الفصلين شاه كالقابضية للبصر والمفرقية له على ان وما عد من خواص الجوهر هو القبول الخارجي لاحد
متقابلين بعرضان لقابل واحد وليس الكلي بما هو كلي في عقلهما الكلي لكان كل لون سوادا وبياضا ولو كانت
طبيعة اللون مثل التي كانت مشتركة لا سوادا وكذا لو بطلت البياض كانت نقيضه لا بياضا فلم يكن في الوجود
سواد ما ولا بياض ما ولو كانا لم يكونا متقابلا على التعاقب في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من الاشتباه
بين الوحدة العددية والوحدة المعنوية

فصل في استحالة ان يكون موجود واحد جوهرا وعرضا

هذا الحكم مما يعرف صدقه ضرورة بملاحظة مفهوم الجوهر والعرض لكون احدهما نقيض لسلب
الاخر والشيء وسلبه لا يوجدان على شيء بديهة فان مفهوم العرض الموجود في موضوع ومفهوم الجوهر الموجود سيد قانه
لا في موضوع فلا نعني بالجوهر الا ما لا يكون متعلق الوجود بالموضوع ولا بالعرض الا ما يكون متعلق الوجود بموضوع
ما اي موضوع كان فالشيء الواحد يستحيل ان يصدق هذان المفهومان وقد جوز ذلك قوم من القدماء
والشيخ الرئيس استبعده وابطل وجوه تشكيكهم احدها ان فصول الجواهر جواهر مع ان الحكماء يقولون
كثيرا من الفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض فتلك الفصول يكون جواهر واعراضا معا وقد اجاب الشيخ
عنه بان اطلاق الكيف على الفصول وعلى التي من مقولة الاعراض بالاشتراك اللفظي ويمكن ان يقال في نفي
كون فصول الجواهر اعراضا ان الفصل كما ليس موجودا متميزا عن الجنس الا في التحليل العقلي فلو كان
عرضا للجنس لوجب ان يتميز وجوده عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضرورة ان وجود العرض مباين لوجود
موضوعه في الواقع والفصل متحد مع الجنس في الوجود لانه يحمل عليه حمل هو هو وانما عند التحليل العقلي اعتبار
كل منهما متميز عن صاحبه فيكون نسبة الفصل الى الجنس حينئذ نسبة الصورة الى المادة لا نسبة العرض الى موضوعه
فيكون الفصل صورة عقلية والجنس مادة عقلية محتاجة في تحصيل وجودها وتعينها الى تلك الصورة اذ المبهم
بما هو مبهم لا وجود له بالاستقلال وكذلك الحال في فصول المركبات واجناسها الا ان لها في الخارج مادة

٨٢ ايضا لا بد في الوجود بوجه يكون مادة وصورة في الخارج بين لا عرضا وموضوعا وثانيها ان الصورة موجودة في حامل الصورة لا كجزء منه فكانت موضوعة عرضا وكانت في الجوهر المركب منهما اجزاء منه وجزء الجوهر جوهر فكان امر واحد جوهرا وعرضا والجواب ان الصورة ليس وجودها في حامل الصورة كوجود الشيء في الموضوع ولا في المركب ايضا كذلك على ما مر ولا وجود لها في غير هذين فلا يكون عرضا اصلا لعدم حاجتها الى شيء من الاشياء حاجة العرض الى الموضوع فيكون جوهرا في ذاتها مطلقا وثالثها ان الحرارة جزء من الحار والحار جوهر فالحرارة جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر فالحرارة جوهر بالنسبة الى النار من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة الى الجسم الذي بل لطائفة تكون جوهرا وعرضا بالنسبة الى الامرين والجواب ان المراد ان اريد بها الطبيعة النارية الغير المحسوسة فحالها كما علمت من ان وجودها في الجسم الناري اعني مادة النار ليس كوجود شيء في الموضوع بل كوجود شيء في المادة اعني الصورة وان اريد الكيفية المحسوسة فهي ليست جزء الحار لذات النار ولا تنافي ما الاتحاد بالعرض والاعتبار ورابعها ان العرض في المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه وكل ما لا يكون عرضا في الشيء كان جوهرا فيه لكنه بالنسبة الى القابل له عرض في الشيء الواحد يكون جوهرا وعرضا والجواب ان هذه شبهة نشات من الخلط بين مفهوم الجوهر والجوهري وكذا بين مفهومي العرض والعرضي فان الاخيرين اعني الجوهري والعرضي امران نسبيان والاولان امران حقيقيان فكان الجوهر جوهرا دائما في ذاته لا بتغير جوهريته بالقياس الى شيء بل لانه في نفسه غير مفتقر الى موضوع اصلا فكذا العرض عرض في نفسه لا بالقياس الى شيء واما العرضي او الجوهري بمعنى كون الشيء عرضيا اي خارجا محمولا او جوهريا اي ذاتيا فذلك مما يكون بالقياس الى احد هذين الاعتبارين واحدى هاتين النسبتين اعني الدخول في شيء والخروج عنه فههنا احتمالات فان شيئا ما ربما يجوز ان يكون عرضا في نفسه وعرضيا للشيء ويجوز ان يكون عرضا في نفسه و جوهريا للشيء وان يكون جوهرا في نفسه وجوهريا للشيء او جوهرا في نفسه وعرضيا للاخر كالانسان بالقياس الى الضاحك ويحتمل ايضا ان يكون شيء واحد عرضا في نفسه وجوهريا وعرضيا للشيئين اخرين كالبياض فانه عرض في نفسه وعرضي بالقياس الى الجسم القابل وجوهري بالقياس الى المركب منهما وان يكون شيء واحد جوهرا في نفسه وجوهريا وعرضيا بالقياس الى اخرين كالحيوان فانه جوهر في نفسه و جوهري للانسان وعرضي للماشي فقد انكشف ان مجرد كون الشيء في المركب جزءا له لا يوجب كونه جوهرا الا اذا لم يكن ماهيته محتاجة الى الموضوع فان كانت ماهيته مفتقرة الى الموضوع فهو عرض سواء كان جزء المركب ام لا وما وجد في كلام القوم ان جزء المركب الجوهري جوهر فهو مشروط بان يكون المركب طبيعيا لا جزء الا

الطبيعي اذا وجد في شيء فلا يكون وجوده فيه كوجود شيء في موضوع بل كوجوده في مادة له وهذه المعاني مبسوطة في قاطيغورياس الشفاء فالازيد عليه فمن اراد فليرجع الى هناك لكن ما ذكرناه يكفي الطالب لان غرضه مجرد السلوك الى مطلوبه وتحصيل ما الاهم الواجب من مطلوبه الابد وازالة الموانع ودفع العوائق والقواطع والمجاهدة مع الشياطين المداهنين مع قطاع الطريق والمضلين لا الاحاطة بجميع المذاهب والابحاث عقلا ونقلا ثم العجب من صاحب المباحث المسماة بالمشرقية انه بعد ما نقل اكثر هذه المعاني او اكثرها في كتبه وشروحه لكلام الحكماء قال ان لهم ان يحتجوا لمذهبهم ان كل ما حل في شيء فانه يكون لذلك المحل اعتبار انفصال واعتبار انه في المجموع اما الاعتبار الثاني فلا شبهة في انه لا يكون العرض فيه لانه جزء ومن شرط العرض ان لا يكون جزءا واما اعتبار كونه في المحل فلا يخلو اما ان يستغني كل منهما بما يحل فيه او لا يستغني والاول باطل لوجهين احدهما ان الحال محتاج في وجوده الى المحل فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الاخر والدور باطل الثاني ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها فلو كان لوجود شيء من الصور العنصرية مدخل في تقوم وجود الهيولى لزم انعدام الهيولى عند انعدام تلك الصورة فثبت انه لا يكون الهيولى مشتركة هذا خلف فيكون الحال جوهرا او عرضا وهذه هي المغلطة التي لعلها من قبل المجوزين لكون الواحد جوهرا وعرضا اما حلها فان تذكر ما سلف حتى تظهر وجوه الفساد فيما ذكره اما اولا فلانه خلط بين الجوهر والجوهري اعني الذاتي وبين العرض والعرضي اعني الخارج عن الذات فاستدل على جوهرية كل ما حل في موضوع بانه جزء المجموع وجزء المجموع لا يكون عرضا والحق ان جزء المجموع لا يكون عرضيا له لا انه لا يكون عرضا في نفسه فلا يوجب كون جزء الشيء كونه جوهرا في نفسه بل كونه جوهريا له فلا منافاة بين كون الشيء عرضا في نفسه جوهريا للجزء واما ثانيا فلانه وقع الخلط والاشتباه بين حال الشيء في نفسه وبين حاله مضافا الى غيره فاستدل من نفي احدهما على اثبات مقابل الاخر وذلك باطل فان عدم كون الشيء عرضيا لا يوجب كونه جوهرا اذ ليس مقابلا له انما المقابل له الجوهري بمعنى الذاتي فلا يثبت من نفي كون الشيء عرضيا الا كونه ذاتيا وليس كل ذاتي جوهرا في نفسه فان اللون مثلا ذاتي للسواد وليس جوهرا واما ثالثا فلان ما ذكره من الدور ليس مستحيلا مطلقا لان جهة الاحتياج بين الحال المتقوم بالمحل كالصورة والمحل المتقوم به كالهيولى مختلفة كما ستعرفه في مباحث التلازم بين المادة والصورة وليس كل ما يطلق عليه لفظ الدور بالاشتراك مستحيلا انما المحال من الدور ما يكون جهة الافتقار في الطرفين واحدة لان البرهان انما قام على هذا لا على غيره وان اطلق لفظ الدور عليه لغة او عرفا واما رابعا فلما سيجيء من اثبات ان المادة مفتقرة في تقومها الى نوع من الصورة اي نوع كان وليست مفتقرة اصلا الى شيء بعينه من تلك الصور وهذا هو مغلطة الفرق بين كون الحال الصورة

١٨

وأما المطالب

عرضا فالعرض لطبيعته ناعتية لا يكون وجودها الا بالمحل واما الصور الجوهرية فحاجتها الى المحل ليست لطبيعتها بل لاجل
تشخصها او لوازم وجودها الخارجي فليكن هذا النحو مقصدنا ذكره من خواص الجوهرية والعرضية واما
المطالب فالمطلب الاول في احكام الجواهر وفيها فنون الفن الاول في الجوهر الجسماني الطبيعي وفيه
مقدمة وعدة فصول اما المقدمة ففي تحديد الجسم الطبيعي اعلم انك كما علمت في اوايل هذا الاستقراء الحكمي
الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة التي هي صور الاكوان وهويات الاعيان وان الماهيات مفهومات
كلية مطابقة لهويات خارجية ويعرض لها العموم والاشتراك في العقل ومعنى وجودها في الخارج حملها
على الوجودات وهي في حد انفسها لا موجودة ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية وممنوع عروض الوجود لها الا
عند العقل بمفهوم الوجود العام البديهي لا بنفسها فرد حقيقي من الوجود بها لاستحالة ذلك كما علمت مرارا
بالجملة الوجود هو بنفسه موجود في الخارج ويكون متقدما او متاخرا او علة او معلولا وكل علة فهي في رتبة
الوجود اشد واقوى واشد واعلى من معلولها وكل معلول فهو في رتبة الكون اخس وادون وانزل من علته
حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية الى مرتبة من الجلال والرفعة والقوة يحيط بجميع المراتب والشئونات
ولا يغيب عن وجوده شيء من الموجودات ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض والسموات وكذا
ينتهي في جانب المعلولية وجهة القصور الى حيث لا حضور لذاته عند ذاته بل تغيب ذاته عن ذاته وهو الوجود
الاستعدادي ذو الابعاد المكانية والزمانية وليس لبعض اجزائه حصول الوجود في غيره ما لا يخلو وجوده
في عدمه ولا يتحد مع حضوره في غيبته ولا تشابك وحدته في نوع كثرته وهو كالجسم فان كل بعض مفروض منه غائب
عن بعض اخر وكذا الحكم بعض البعض بالقياس الى بعض بعض اخر وهكذا فالكل غائب عن الكل فهذا غاية نقص
الوجود في الذوات الجوهرية ولا يمكن ان تتصل بنور الوجود لان كل وجود هو مبدأ اثر وابدا حاله نحو من الوجود
انقص منه وهكذا فلو لم ينته سلسلة الوجود الى شيء يكون حيثية وجوده متضمنا لحيثية عدمه لزم
عدم الوقوف الى حد فلا بد من وجود الهيولى التي هي محض القوة والامكان لكن لا بد معه من وجودها كما ستعلم
وهذا اعني الصورة الجسمية وان كان امرا ظلمانيا الا انه من مراتب نور الوجود فلو لم تحته نور الوجود
لكان عدمه شرا وعدم ايجاده بخلا وامساكا من مبدعه وهو غير جائز على المبدأ الفياض المقدس عن
النقص والامكان على مقتضى البرهان ولان عدم فيضان هذا الجوهر الظلماني مستلزم وقوف الفيض عند
مبدأ من الموجودات لنهوض البراهين الدالة على اشتمال المراتب في الوجود ترتيبا ذاتيا علويا ومعلوليا
فينسد بذلك باب الرحمة والجود عن افادة الكائنات الزمانية المشار اليها سيما النفوس الانسانية الواقعة
في سلسلة المعدات والعائدات وايضا لو لم ينته سلسلة الايجاد الى الجوهر الجسماني لم يمكن ان يحصل الحركات في النفوس

ماسوى

ماسوى العقل كالنفوس والطبايع والصور والاعراض كالكم والكيف والاين والمتى وغيرها لا يمكن وجودها
الا مع الجسم او بالجسم فبهذه الوجوه وغيرها من القوانين الحكمية يدل العقل على تحقق الممتد الجوهري
مع قطع النظر عما يوجبه الحس من وجود جوهر ممتد فيما بين السطوح والنهايات حامل الكيفيات
المحسوسة فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم الذي من مقولة الجوهر وقد يطلق بالاشتراك على معنى اخر من
مقولة الكم كما ستقف على الفرق بينهما وقد عرفوا الجسم بالمعنى الاول بحسب شرح اسمه بانه الجوهر
القابل لفرض الابعاد الثلاثة ونقل عن الشيخ انه مرة ذكر ان هذا التعريف للجسم حد ورسم له واعترض
الفخر الرازي كونه حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا له اما الاول فلوجوه سبق
ذكرها في كلامه من كون الجوهر بمعناه الموجود لا في موضوع والوجود لا يصلح للدخول في الماهيات فلا
يكون جزءا للانواع الجوهرية ولان لا في موضوع امر سلبي والسلوب خارجة عن الحقائق الموجودة وايضا لو كان
الجوهر جنسا لاحتاج الى فصل وفصله ان كان عرضا لزم تقوم الجوهر بالعرض وان كان جوهرا احتاج
الى فصل اخر ويعود الكلام اليه فيتسلسل واما الثاني فلان معنى القابلية وامكان الفرض وصحته ونحو
ذلك من العبارات امور نسبية لا تحقق لها في الخارج والاعدام مجازا بل هي اعتبارية ذهنية من المعاني
العرضية يحتاج الى قابلية اخرى فيعود الكلام الى قابلية القابلية فيلزم التسلسل في المترتبات الغير
متناهية ضرورة توقف كل قابلية على قابلية سابقة عليها وتسلسل باطل بالاتفاق سيما وهذه السلسلة
محصورة بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل والجواب اما عن الاول فلما عرفت فيما مر ان اكثر الناس
زعموا ان مفهوم الموجود لا في موضوع حد للجوهر وفهموا انه الموجود بالفعل مسلوبا عنه الموضوع وبنوا
عليه اعتراضاتهم على جنسية الجوهر ولم يعلموا ان لا حد للاجناس العالية لكونها بسيطة ولا حد للبسيط
فما ذكر في تعريف الجوهر خواص ولوازم تصلح رسما له وعدم جنسيته رسم الشيء لا يوجب عدم جنسيته واما
عن الثاني فقد ذكر العلامة الطوسي في شرح الاشارات ان الفصل ليس قابلية الابعاد لانها لا تحمل
على الجسم بل الفصل هو القابل بل الجوهر وهو ليس بنسبي فان المراد من الالفاظ المشتقة المذكورة في التعاريف
هي مفهوماتها البسيطة وحينئذ الفرق بينها وبين مباديها الاشتقاقية بمجرد الاعتبار فان مفهوم
الابيض مثلا هو بعينه بسيط كالبياض والفرق بينهما بانه ان اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء فهو عرض غير محمول
وان اخذ اعم من ذلك بلا شرط شيء كان عرضيا محمولا وكذا الحكم في جزء الحد كالناطق من جهة كونه جزءا غير
محمول بالاعتبار الاول وفصلا محمولا بالاعتبار الثاني كما هو التحقيق فالفرق بالوجود والعدم بين المشتق ومبدئه
غير سديد بل الحق في الجواب ان يقال ليس المراد من الفصول المذكورة في اكثر الحدود مفهوماتها التي لا يمكن التعبير عنها

٨٥ الا بتلك اللوازم كالناطق المذكور في تحديد الانسان فان المراد نوع النطق وكونه بحيث يتمكن له ادراك الكليات
لا نفس هذا الادراك الذي من قبيل الاضافات مع ان المضاف من عرض لحاق بما هو تحت مقولة الجوهر
بالذات فهذه العنوانات المذكورة قامت مقام الفصل والمراد منها ملزوماتها وبنحو هذا ما ذكره
الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء اذا احد الحساس في الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على الفصل
فان فصل الحيوان انه ذو نفس دراكة متحركة بالارادة وليست هو نفس الحيوان ان يحس ولا هو نفسه
ان يتخيل ولا هو نفسه ان يتحرك بل هو مبدأ الجميع ذلك انتهى ولعل من حد الجسم بانه الطويل العريض العميق بالارادة
اراد به نحو ما ذكرناه لان هذه المعاني مما يثبت عرضيتها كما عرفت ان الجسمية قد تنفك عنها في ظرف
الوجود اما انفكاكها عن الخط مطلقا ففي الوجود الخارجي والذهني جميعا واما عن السطح المستوي فكذلك
مثل الكرة والحلقة المفرغة واشباههما واما عن المستقيم والمستوي منهما جميعا فكالمدحرج الاسطواني المحيط الى
عن المستدير منهما فكذلك مثل المكعبات واما عن الجميع فذلك وان لم يتحقق في الوجود لكنه مما يمكن تحققه
في الوهم والعقل لان التناهي ليس من لوازم ماهية الجسم فان من تصور جسما غير متناه لم يتصور جسما الا جسما
بل تصور جسما وشيئا اخر وهو كونه غير منته الى سطح فمن تصور في خياله جسما منبسطا في الجهات الثلاث
من غير ان يتصور او يعتبر معه تناهيه فقد ادرك وتصور جسما ولم يعرض شيء من تصور حقيقة الجسم
انه لم يدرك تناهيه ومن تصور جسما غير متناه لم يخطأ في التصور بل انما الخطأ في التصديق كمن قال ان الجسم
عرض فقد تصور الطرفين البسيطين من غير خطأ فيهما لكنه اخطأ في التركيب الايجابي فلو كان التناهي جزءا
لحقيقة الجسم لم يمكن الانسان عند الفرض المذكور تصور حقيقة الجسم مع انه قد تصورها هذا خلف
واما مغايرة الجسم بهذا المعنى للجسم التعليمي الذي هو من باب الكم فلما سيأتي من الدليل انه لا انفكاك بينهما في
شيء من الوجودين حتى يثبت عرضيتها بالانفكاك فقد ثبت انه لا يجوز تحديد الجسم بهذه الابعاد ولا بقبوله
اياها بالفعل بحث وتحقيق وربما احتج القائل بصحة تعريف الجسم بهذه الابعاد بان الجسم لو كان يوجد
فرض الابعاد والخطوط وهذه الخطوط المفروضة اما ان يكون مفروضة في اتصال الجسم فيكون الاتصال
حاصلا بالفعل في الجسم والا لم يكن مفروضة فيه بل في شيء اخر غير الاتصال والمتصل بنفسه هيولى كان او غيرها
فلا بد ان يكون ذلك متصفا بالاتصال حتى يمكن فرض الابعاد فيه والا لما كان الفرض صحيحا ضرورة ان
ما لا اتصال له ولا ابعاد فيه لا يمكن فرض الابعاد فيه فاذا كانت صحة هذا الفرض موقوفة على وجود الاتصال
فوجب كونه موجودا قبل الفرض والا لكان الفرض مستحيلا فيه والمقدر خلافه واذا كانت صحة الفرض موقوفة على وجود
الاتصال فاستحال ان يكون وجود الاتصال موقوفا على صحة الفرض والا لكان [illegible] الدور توقف الشيء على نفسه بمرتبتين

ط

او بمرتبتين

او بمرتبتين وهو محال فثبت ان الاتصالات في الجهات الكثيرة موجودة قبل فرض الخطوط لازمة للجسم غير منفكة
والجواب ان الجسم اتصال واحد في نفسه هو المصحح لفرض الخطوط المتقاطعة فان كان مرادكم من وجود الاتصال
قبل فرض الابعاد هذا فهو صحيح لكنه يثبت الوحدة في الجسم وان عنيتم ان في الجسم جهات متباينة موجودة
بالفعل يفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الامر كذلك لوجهين احدهما انه لو كان وجود الجهات
بالفعل بحسب الخطوط الممكنة الافتراض لكانت الجهات غير متناهية لان الخطوط التي يمكن فرضها غير متناهية
وثانيهما ان الجهة ليست الا منتهى الاشارة كما ستعرف ولا تتعين الجهات الحاصلة الا بوجود الخطوط ولولا ذلك لكانت
تلك الجهات من حيث انها تلك الجهات حصولها بالفعل لا لانه وجد قبل فرض الخطوط الاتصال الذي
عرض له الان ان نحكم عليه بانه هذه الجهة او هذه الجهة وليس يجب انه وجد قبل الفرض هذه الجهة ان
قبل الفرض لما كانت هذه الجهة هذه الجهة كما انه اذا احدث خط في سطح فانه لم يكن هذا الخط موجودا
قبل حدوثه هذا الخط وان كان الاتصال الذي وجد فيه الان هذا الخط موجودا قبل هذا الخط ثم للقائل
ان يقول الاتصالات البعدية اذا كانت موجودة في الجسم بالقوة والانفصالات التي بازائها ايضا موجودة
بالقوة فاذا الجسم في اتصاله وانفصاله بالقوة وما بالقوة غير موجود فالجسم ليس بمتصل ولا منفصل
هذا خلف والجواب عنه ان الاتصال بالمعنى الحقيقي غير النسبي الذي هو مشترك بين الصناعة من الخطوط والسطوح
وبين الصورة الاتصالية كما ستعرف فتلك الاتصالات الحقيقية موجودة في الجسم بالقوة فاما الاتصال
بمعنى الصورة الجسمية فذلك موجود بالفعل لانه صورة مقومة لماهية الجسم المطلق فقد ثبت ان قابل الابعاد
عن ٢ ليس معناه القبول الانفعالي المتأخر وجود القابل والمقبول ولا ما يوجد فيه الابعاد بالفعل والا لم يكن
الكرة جسما بل المراد مبدأ هذا القبول كما علمت وعلمت نظيره في تعريف الجوهر بالموجود الذي ليس في الموضوع
طريقة اخرى ان بعضا من المتأخرين لما تعسر عليهم تصحيح التعريف المذكور على الوجه الذي مر بانه غير القول
الموروث من القدماء الى ان الجسم هو الجوهر الطويل العريض العميق وغير ان كل واحد من هذه الالفاظ مشترك
بين معان مختلفة فالطول يطلق تارة لا على كيف كان كما وقع في كتاب اقليدس من اعظم الخطين المحيطين
بالسطح مقدارا ولا اعظم الابعاد المتقاطعة [illegible] كانت او غيره وللبعد المفروض اولا وللبعد المفروض بين
راس الحيوان ومقابله من القدم او الذنب وللبعد المفروض بين السماء والارض وكذا العرض يطلق على السطح
البعدين ٢ نفسه ولانقص مقدارا وللبعد المفروض ثانيا وللبعد الواصل بين اليمين واليسار وكذا العمق على الحاجز بين
السطحين من الثخن لثالث البعدين المفروضين طولا وعرضا اذا كان متقاطعا [illegible]
من فوق او تحت ويسمى سمكا وقد يطلق على الجسم نفسه وليس من شرط الجسم ان يكون فيه خط او خطوط

٨٥

كالكرة الغير المتحركة ولا ان يكون الجسمية مما يستدعي ان يكون ذا سطح وان لم ينفك عنه في الوجود ولا ان السطوح والابعاد التي يوجد في الجسم مما يجب ان يكون متفاصلة بل ربما يكون كالمكعب ثم جسم المكعب لبيت

ولا ايضا يجب ان يكون ذا سطوح او خطوط كثيرة بل ربما كان كالكرة والبيضي والشلجمي

السطوح الستة المحيطة به اذا ازالت ذات الجسمية بزوالها وكذا جسمية الاجسام ليست بانها كائنة

حتى

بين السماء والارض او في جوف المحدد حتى يفرض له الجهات وان لم يكن بد من ان يكون الجسم اما محددا او محاطا فظهر من هذا ان وجود الابعاد الثلثة الموجودة بالفعل بما ذكره من المعاني المذكورة مما ليس شيء منها

للجسم ولا لازما من لوازم ماهيته ولا اتيانها بهذا الرسم ووجوده بما هو وجود الجسم من حيث هو جسم حتى لا ينفك

من لوازم

من الاجسام الموجودة عن تلك الابعاد بشيء من الوجوه المفهومة منها بل يجب الرجوع في تاويل هذا الكلام الى ما وقع التحقيق او لهذا التعريف السابق فيقال معنى هذا الرسم ان الجسم هو جوهر يمكنك ان توقع او تفرض فيه خطا كيف ما وقع اولا فيسمى طولا وخطا اخر مقاطعا له على نقطة من النقاط المرجوحة او المفروضة مقاطعا على زوايا قوائم فيسمى هذا الثاني عرضا وخطا ثالثا مقاطعا للخطين على القوائم في النقطة المفروضة في التقاطع الاول حتى يكون موضع التقاطع الثاني للخطوط الثلثة نقطة واحدة لا ستحالة وجود تعدد الخطوط على نقطة واحدة غير الثلثة الموصوفة فالمراد من ما ذكره في تعريف الجسم بانه طويل عريض عميق

مثل ما ذكره المعلم الاول والفاضل في تعريف الجسم ايضا

هو كون الجسم بالحيثية التي مر وصفها ومن ثم ذكر نظايرها واشباهها ثم سائر الابعاد والسطوح والتعليميات الموجودة اما الموصوفة بالجسم ليست داخلة في تجوهر الجسم بل هي اعراض خارجة لاحقة او مفارقة من لوازم الجسم وقد كما ستعلم ولفظ الاتصال مما يطلق تارة على صورة الجسم وتارة على المقادير التعليمية وغير التعليمية بحسب الاشتراك كما ستفصله ان شاء الله تعالى ثم تمثيل الاستبصار تدعو ان معنى كون الجسم طويلا عريضا عميقا على ما ذكرت من انا لو فرضنا انا ما له هو كونه بالصفة المذكورة ولما لم يفهم هذا المعنى من ظاهر اللفظ زعم المتاخرون عدلوا عنه وذكروا في تعريف الجسم انه هو الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على الزوايا القوائم فزادوا قيودا ثلثة هي الامكان والفرض وكون الابعاد على وجه القيام العمودي اما قيد الامكان فلما عرفت ان وجود الابعاد ليس من حقيقة الجسم لانها ليست مقومة لماهيته

واجباء

ولا لازمة لوجوده فلو لم يقيد بالامكان فهم منه الفعلية المطلقة التي هي ادنى مراتب الفعلية والامكان فلم يصدق التعريف على الجسم الذي لم يوجد فيه الابعاد او لم يوجد وقت من الاوقات فاذا قيد به دخل فيه ذلك الجسم فكل جسم وان خلا عن وجود هذه الابعاد لكن لم يخل عن امكانها ونقل عن صاحب المباحث المشرقية عن الشيخ الرئيس قدس سره ان هذا الامكان هو الامكان العام ليعيا ولما يكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب مثل ابعاد الاجرام العنصرية وما لا يكون شيء منها حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة

على

كما في الافلاك وما يكون حاصلة لا على طريق الوجوب

فانا لو حملنا

فانا لو حملنا هذا الامكان على الامكان المقارن للعدم لكان التعريف منتقضا بان يقال لما جعلت هذا الامكان جزء حد الجسم وجزء رسمه فالجسم الذي قد فرض فيه بعض هذه الابعاد او كلها بالفعل فقد بطل جزء حده او رسمه لان القوة لا يبقى مع الفعل فقد بطل ان يكون جسما انتهى وفيه بحث اما اولا فان فرض الابعاد المذكورة الموصوفة بصفة التقاطع القائمي ممكن الحصول في الشيء ووجوه غير متناهية كلما خرج منها الى الفعل بقي بعد في القوة وجوه غير متناهية منها حسب قبول الجسم انقسامات غير متناهية فكل نقطة من النقاط الغير المتناهية المفروضة في الجسم يمكن فرضها مجمع تقاطع ابعاد ثلثة في الجسم بالصفة المذكورة فلو حمل الامكان المذكور على القوة الاستعدادية المقارنة للعدم مما هي استعداد له لم يلزم من وجود الابعاد الثلثة على الصفة المذكورة بطلان مطلق استعداد بل ابطال استعداد مطلق الابعاد الثلثة وبعضها وهو ليس استعداد خاص لا يوجب نقضه رفع مطلق الاستعدادات والامكان بهذا المعنى صفة وجودية ليس معنى سلبيا هو سلب ضرورة ما الجانب او الجانبين كما سلف بيانه فبطلان فرد ما منه لا يستلزم بطلان طبيعته بخلاف بطلان فرد ما من المعنى السلبي المساوق لتحقق طبيعته ماهو سلب له فانه يوجب بطلان طبيعة ذلك السلب او لا يرى ان طبيعة نفي حركة ما في هذا الشيء يرتفع بوجود فرد ما من الحركة ولكن طبيعة الحركة ولا يرتفع برفع فرد ما منها بل برفع جميع الافراد لها وذلك لان تحقق الطبيعة يتحقق فرد منها وانتفاءها بانتفاء جميع افرادها واما ثانيا فلان الامكان المذكور في هذا التعريف على الوجه الذي قرره الرئيس حيث قال يمكنك ان تفرض فيه في الهيئات الشفاء التعارض لبس صفا للجسم حتى يبطل بوجود ما هو قوة عليه بل هو وصف بحال متعلقه فانه وصف للفارض فبعد تسليم ان هذا الامكان اذا كان بمعنى الاستعداد مما يبطل طبيعته بوجود فرد ما من طبيعة ما هو امكان له وقوة عليه لم يلزم ان يبطل صفة الامكان من الفارض بتحقق الفرض فيما لا يتحقق البعد في الجسم واما ثالثا فبعد تسليم ان الامكان المذكور في تعريف الجسم وصف للجسم ولا بد ان ينعدم بثبوت ما هو امكان له باي وجه كان فهو انما يلزم ان ينعدم بوجود فرض الابعاد لا بوجودها نفسها واي احدهما من نحو على اي معنى الامكان غير مخصوص بمفهوم الامكان العام والاستعدادي بل له معنى اخر يجوز ان يراد ههنا وهو امكان الوقوع بحسب نفس الامر اعم من ان يكون مع استعداد او لا فزيادة قيد الفرض لادخال الفلك فظهر فائدة قيد الفرض ايضا وهو لا يغني عن قيد الامكان اذ ربما لا يتحقق بالفعل ولو فرضنا ان جسما من الاجسام يلزم ان يبطل جسميته بعدم ذلك الفرض وهو مستحيل وليس المراد منه نحو الفروض التقديرية التي قد تجري في المستحيلات بل التجويز العقلي الذي يستعمل في الرياضيات فلا يختل طرده بالجواهر المجردة واما قيد الابعاد على النحو المذكور فلاخراج السطوح فانها مما يمكن فيها الخطوط الكثيرة المتقاطعة لكن التقاطع على وجه القيام لا يمكن فيها الا بين خطين

على

في الهيات الشفاء

على

الاسود

٨٧ لو اكثر منهما وذلك لانه لم يتحقق بعد نحو وجود السطوح ولم يبرهن على انها لا يمكن ان يكون الا عراضا للشيء
لم يختلف الناس في نحو وجوده لا بد وان يكون على وجه تتوافق فيه القوم حتى يكون الشائع المنوي
في معنى واحد بينهم والابحاث ان يكتفوا في تعريف الجسم بعد واحد فان الجوهر الممتد في جميع الجهات
العلم بهذا الاختصاص انما يحصل بعد اقامة البرهان على نحو وجوده وهو مطلب من مطالب الحقيقة فذكر
الابعاد المتقاطعة على الوجه المذكور احترازا عما ذهب اليه بعض المعتزلة من تأليف الاجسام من السطوح
الجوهرية واما الابعاد تمام مضمون هذا الجواب مشعرا بان المعتبر في جسمية الجسم قبوله للابعاد على الوجه المذكور
وان كان قابلا للابعاد كثيرة لا على هذا الوجه فقد وضح هنا ايضا ان جسمية المكعب غير لم يلحق ما وجد
فيها من الابعاد حتى يبطل الجسمية ببطلانها ولا بحسب امكان وقوع ابعاد مخصوصة فيه على الوجه المذكور
حتى يبطل ذلك الامكان بتحققها ويبطل ببطلانه الجسمية بل في الحد المعتبر في الرسم او المأخوذ في الحد
كون الجسم بحيث يمكن لاحد ان يفرض في داخله تحت بعد او بعدا اخر عمودا عليه وبعدا ثالثا عموديا عليهما وهذا
لا ينفك م المعنى لا ينفك عن الجسم ابدا سواء وجدت فيه الابعاد ام لا وسواء وجد الفارض ام لا وسواء تحقق منه الفرض ام لا
عقلا وحالا ومتنا قال قائل ان هذا الرسم غير صحيح لوجوه اما اولا فلصدقه على الهيولى الاولى لانها تقبل
مثل الابعاد وان كان بواسطة الصورة الجسمية فان صحة فرض الابعاد بالواسطة اخص من صحة فرض الابعاد مطلقا
العام م ومتى تحقق الخاص تحقق العام بالضرورة واما ثانيا فلان الوهم مما يصح فيه فرض الابعاد الثلاثة كذلك
المقادير الموجودة فيه والتعليميات مع ان الوهم ليس جسما طبيعيا واما ثالثا فلان القصر ونحوه
ونظايرهما امور عدمية واوصاف لا ثبوت لها في الخارج والتعريف بالعدميات لو جاز لجاز في البسائط
التي لا سبيل الى معرفتها الا باللوازم واما الجسم فهيئة مركبة لوقوعها تحت جنس الجوهر ولها فصل كالتركيب
هي مركب من الجنس وتركيبها من الهيولى والصورة والتركيب في الوجود يستلزم التركيب في الماهية فقال
في الجواب اما عن الوجه الاول فلان الابعاد اعراض قائمة بالجسم موضوعها وليس للهيولى الاولى وجود في
ذاتها مستقل حتى يقبل شيئا شانه ان لا يكون حاملا الا الجسم تمام تحصل ذلك الذي يقبله سواء كان
بواسطة او بدون واسطة بل لا يمكن لها ذاتها الا قبولها ما يكون بها يحصلها موجودا بالفعل ونوعا
مميزا نوعيا خارجيا نعم لو اريد بالواسطة الواسطة في العروض بان لو ما هو المعروض بالذات دون الواسطة
في الثبوت لكان صحيحا ان يقال ان الهيولى تقبل الابعاد بالواسطة مثل ما يقال من يجلس في السفينة انه يتحرك بالواسطة
لكن لا يصح هذا الاسناد الذي هو بحسب الواسطة في العروض بضرب من التجوز ليس كالاسناد الذي هو بسبب
امر متوسط في الثبوت كاتصاف الماء بالسخونة بتوسط النار لان هذا اسناد بالحقيقة دون الاول واللازم في الثبوت

صدقها على افراد المعرفات صدقا بالذات وعدم صدقها على غيرها كذلك فلا يقدح في صحة التعريف
ان يصدق صدقا بالعرض على غير افراد المعرف وبهذا اندفع كثير من الاشكالات التي تكون من هذا القبيل
فان المعلم الاول حد المتصل بانه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء مشتركة في حدود مشتركة ورسمه بانه القابل
لانقسامات غير متناهية وحد الرطب بانه القابل للاشكال بسهولة واليابس بانه القابل لها بصعوبة
فيتوهم ورود النقض بالهيولى الاولى في جميع هذه الحدود ونظايرها وبما ذكرناه يندفع النقض
عن الجميع وذلك ان تقول ان ماهية الجسم مركبة بحسب الوجود الخارجي من الجزئين هما الهيولى والصورة
والهيولى هو الجزء الذي به يكون الجسم بالامكان قابلا لحصول الاشياء له والصورة هو الجزء الذي به يتحقق
الحصول والفعلية ولا دخل للصورة في القابلية اذ جهة القابلية انما هي للهيولى فقط فالقابل للابعاد
في الحقيقة هي الهيولى لا الصورة فينتقض التعريف طردا وعكسا لصدقه على الهيولى وان كان بشرط الجسمية
وعدم صدقه على المجموع المركب منهما اي الجسم لما بينا ان الصورة لا مدخل لها في القابلية فليس القابل هو
المجموع بل الهيولى بالشرط المذكور ولما اجيب عنه بان القبول هاهنا بمعنى مطلق الاتصاف شيئا او
كان على وجه الانفعال والتاثر التجددي الذي يتبع الاستعداد او لم يكن والذي يكون من خواص الهيولى
هو الاستعداد لا مطلق الاتصاف لوجود الاوصاف الكمالية للمفارقات من غير انفعال هناك فقبول
الابعاد الثلاثة بحسب الفرض لا يحتاج الى انفعال مادة اصلا اولا ترى ان الجسم لو كان تحت الجسمية من غير هيولى
لكان قابلا للابعاد الفرضية بالضرورة ولهذا عرفنا الجسم به قبل تحقيق وجود الهيولى الاولى ونقول
ان امكان القبول للابعاد صفة للجسم لا القبول فلا ينافي هذا كون القبول من جهة احد جزئيه او لا ترى ان
امكان الانسانية صفة للمني وليس المني انسانا فامكان قبول الابعاد من لوازم الجسم التي لا يحتاج ثبوتها
لها الى قابلية واستعداد وما امكان القبول بالفعل من عوارض الهيولى المفتقرة الى تغير وانفعال فافهم
هذا فان الافهام فيه مما يغلط كثيرا واما الجواب عن الشك الثاني فلان المراد من قبول الابعاد او صحة
فرضها او امكان وجودها ما يكون بحسب الوجود الخارجي في النشاة التي نحن نتكلم فيها مع احد او فيما له او
منه والوهم وان تخيل اشياء كثيرة وابعادا واجراما عظيمة الا ان قبوله لها بنحو اخر من الوجود غير وجود
هذا العالم وما يتبعه وهذا العالم هو الذي يمكن ان يشار اليها بالحواس الظاهرة وعالم الخيال عالم اخر بسماواته وارضه
وابعاده واجرامه واشخاصه وكيفياته وكلها مباينة الحقيقة لابعاد هذا العالم واجرامه واشخاصه وكيفياته
واليه الاشارة في قوله جل ذكره يوم تبدل الارض غير الارض واما اذا اخذنا في تعريف الرطب ما يكون قابلا
للاشكال بسهولة لم يتم الا ما يكون قابلا لها في وجوده الخارجي وكونها الدنياوي واما في غيرها الكون

٨٨ معنى الرطوبة ان تقبل الشكل بسهولة او صعوبة ما ترى ان القمر ههنا قمر واعداده منشأ بعدية في البرزخ حار او
او نيران والوضوء ههنا وضوء وهنا الشجر والجماد ههنا جماد وهناك نور والدار ههنا جماد وفي الآخرة
حيوان ولنعرض عن هذا النمط من الكلام لان الاسماع سالوة من الصمم عن استماع مثله والاعين عمياء عن
مشاهدة نشأة اخرى والقلوب مغشوة غيظا وعداوة للذين استولوا او علوا بوجهها وانما الحق
عن الشك الثالث فبان التعريف المذكور لم يقع بنفس القبول لكونه غير محسوس بل محمول على القابل بما هو
قابل حتى يرد عليه ما ذكر من كونه وصفا اعتباريا لا يليق لتعريف الحقيقة الخارجية بل وقع التعريف بكونه نحوا
نحو من الوجود وهو الجوهر الذي يكون بحيث يصلح لان يفرض فيه الابعاد او الجوهر الذي يوجد فيه بحسب الفرض
كلا او كذا فان مفادها الذي هو مرادنا الوجود وما يقرب منه التعريف للشيء بنحو من الكون والوجود ليس بعرض بل هو
اعتباري لا تحقق له كيف ووجود كل شيء هو المتحقق بالذات لا ماهيته الكلية وكذلك الحال في اكثر التعريفات الحقيقية
للاشياء كتعريف الحيوان بانه الجسم الذي من شانه ان يحس ويتحرك وتعريف الانسان بانه الحيوان الذي من شانه
ان يدرك الكليات اي يعقل المعاني الكلية ونحوها ثم لا فرق في البسائط والمركبات فيما ذكره فان تعريف الحقائق
الموجودة بنفس السلوب والاعدام غير جائز سواء كانت بسيطا او مركبا لان الغرض من التعريف تحصيل امر في الذهن
والعدم والعدمي من حيث هو كذلك لا تحصيل له **فصل في ذكر اختلاف الناس في تحقيق الجوهر
الجسماني ونحو وجوده** الذي يختص ما الاعتقاد بوجوده على الوجه الذي يستلزم الجوهرية مع ما يصحح الطول
والعرض والعمق مطلقا فهذا امر ضروري لا نزاع فيه لاحد من العقلاء واما انه متصل بنفسه ام لا وانه بسيط او
مركب من جوهرين او من جوهر وعرض فليس بضروري ولهذا وقع الاختلاف بين الناس في نحو وجوده فمنهم
من زعم انه مركب من ذوات اوضاع جوهرية لا تقبل القسمة اصلا لا وهما ولا فرضا ولا قطعا ولا كسرا وهم الذين
تشعبوا الى فرقتين بعدم تناهي الجواهر الفردة في كل جسم حتى الخردلة وهو النظام من المعتزلة واطباقهم
الى تناهيها وهم جمهور المتكلمين ومن قايل انه متصل في نفسه فمن هولاء من ذهب الى انه يقبل الانقسام
بانقسامه لا الى نهاية وهم جمهور الحكماء ومنهم من ذهب الى انه يقبله متناهيا ثم يؤدي الى ما لا ينقسم
اصلا وهو صاحب كتاب الملل والنحل ومنهم من ذهب الى انه لا يقبل من الانقسام الا ما يسمى الخارجي
اعني الفك والقطع لكون الجسم المفرد عنده صغيرا صلبا لا يقبل شيئا منها لصغره وصلابته وهو ذيمقراطيس
من الفلاسفة المتقدمين والقايل بانقسامه لا الى نهاية افترقوا ثلث فرق ففرقة ذهبت
الى انه جوهر بسيط هو الممتد في الجهات المتصل بنفسه الشاغل مقدارا لا بجوهر قايم بذاته وهو
راي افلاطون الالهي كما هو المشهور ومذهب شيعته المشهورين بالرواقيين ومن يحذو حذوهم ومن هم من اتباعهم

منه سلمه

كالشيخ الشهيد والحكيم السعيد شهاب الدين يحيى السهروردي في كتاب حكمة الاشراق وفرقة الى انه مركب
من جوهرين احدهما صورة الاتصال والاخر الجوهر القابل لها وهم اصحاب المعلم الاول ومن بعده ومن بعدهم
من حكماء الاسلام كالشيخين ابي نصر وابي علي وفرقة الى انه مركب لكن من جوهر قابل وعرض هو الامتداد المقداري
وهو ما ذهب اليه الشيخ الالهي في كتاب التلويحات اللوحية والعرشية وقد شنع عليه بعض المتأخرين
من كتبه لما وجدنا تناقضا بين كلاميه في هذين الكتابين من حيث حكم ببساطة الجسم وجوهرية المقدار
في احدهما واختار انه مركب من جوهر سماه هيولى وعرض هو المقدار بناء على انه مركب نوع واحد
طبيعي من جوهر وعرض وبين الكلامين مخالفة بحسب الظاهر لكن الشارحين لكلامه مثل محمد الشهرزوري
صاحب تاريخ الحكماء وابن كمونة شارحي التلويحات والعلامة الشيرازي شارح حكمة الاشراق كلهم
اتفقوا على عدم المنافاة بين ما في الكتابين في المقصود قايلين ان الفرق يرجع الى تفاوت اصطلاحيهما
وتحقيق ذلك بان في الشمعة حين تبدل اشكاله مقدار ثابت هو جوهر لا يزيد ولا ينقص تواردت الاشكال
عليه ومتغير هو نهايات المقادير في الجوانب وهو عرض في المقدار الذي هو جوهر ومجموعهما الجسم
والجوهر منهما هو الهيولى على مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح حكمة الاشراق
وهو الذي يسمى بالنسبة الى الهيئات والانواع المحصلة الهيولى فلا مناقضة بين حكمه ببساطة الجسم وجوهرية
المقدار في احد الكتابين وحكمه بتركب الجسم وعرضية المقدار في الاخر فان ذلك الجسم والامتداد غير هذا
الجسم والامتداد فتوهم المناقضة انما نشأ من اشتراك اللفظ بحث واشارة في ان كلام هذا الحكيم
العظيم في بعض مواضع من كتابه الكبير المسمى بالمشارع والمطارحات صريح في انه كان ينكر الاتصال
والامتداد سوى ما هو من عوارض الكم وفصلوا ببطلان الاتصال الذي هو مقوم للجسم وما ذكره في التلويحات
شيئا مما يدل على ان ما سماه هيولى يكون امتدادا جوهريا ممتدا بذاته او مقدارا قائما بنفسه بل اثبت
له خواص الهيولى التي هي عند المشائين ابسط من هيئة الجسم بما هو جسم اعني ما يصلح جنسا للاجسام النوعية
البسيطة او المركبة اذ صرح فيه بان في الجسم ما يقبل الاتصال والانفصال جميعا والاتصال لا بنفسه لا يقبل
شيئا منهما فالقابل لهما امر آخر وبان الامتداد ليس خارجا عن حقيقة الجسم والا لما افتقر في تعقلها الى تعقله
اولا فهو جزؤه والقابل له المسمى بالهيولى جزؤه الاخر للجسم وهذا صريح في انه ذاهب ههنا في الهيولى الى راي
جمهور الحكماء وفي حكمة الاشراق نص على ان ما هو المسمى بالهيولى مقدار جوهري قايم بنفسه فالتناقض بين
كلاميه في جوهرية المقدار وعرضيته بلا تخلص وكذا في بساطة الجسم وتركبه فان ما سماه هيولى في احد
كتابيه يجوز كونه جسما كما حكم عليه بناء على ما رأى من كونه متصلا بذاته ومقدارا جوهريا وليكون الجسم بالمعنى

٨٩

امر قابل له منه واما الهيولى التي اثبتها في كتابه نحو فانها لا تصلح الجزء الجوهري الجسمي لانه لا يتصور الا بالتجوهر

الصورة الامتدادية لا بمجرد القابل له فقط وسيظهر لك الفرق بين الامتداد والاتصال بالمعنى الذي هو

مقوم للجسم عند اصحاب ارسطو وبين ما هو نوع من الكمية عارض للجسم عندهم ومجرد الجسمية عند صاحب

الاشراق وهو منكر المعنى الاول مطلقا فهذا التفصيل ما اشتهر من مذاهب الناس في حقيقة الجسم المطلق

ونحن بعد ان نرجح قول الحكماء الذاهبين الى تركيبه من جوهرين جوهر مادي وجوهر صوري ان شاء الله

العزيز الحكيم فصل في شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسماني وما يلزمه ويتوارد

عليه اخادة مع بقاء ذاته اولا ان اول ما يجب عليك هنا ان تعلم ان لفظ الاتصال المتصل بالمعنى الذي

هو حقيقي لا بالقياس الى شي اخر والمعنى الذي هو مضاف الى الاخر اما ما هو صفة حقيقية فهو ايضا معنيان

احدهما كون الشي في مرتبة ذاته وحد ماهيته مع قطع النظر عما هو خارج منه الامتدادات الثلاثة المتقاطعة مطلقا

من غير تعيين مرتبة من الكمية والعظم فلا تفاوت بحسبه بين متصل ومتصل ولا مساواة اي بما ذكر فالثاني

فلا يكون متصل بهذا المعنى جزء متصل اخر ولا مشاركا ولا عادا او لا معدودا له ولا جذرا ولا مجذورا

ولا مباينا ايضا ولا اقل ولا اكثر وهو بهذا المعنى فصل مقسم لمقولة الجوهر وثابت للجسم في حد نفسه كما

كما سنبرهن عليه اذ هو بعد ما تحقق امره في عدم كونه من مقولة الكم من المقومات الجوهرية الوضعية فيه

ذاته مصداق لحمل المتصل والممتد عليه مع قطع النظر عن العوارض والخارجيات كلها فاتصاله وامتداده

نفس تشخصه وممتد بذاته لا بامر اخر يقوم به فيصيره منشأ لصدق المتصل عليه وموضوعا لحمله عليه

سواء كان الجسم مجرد الصورة الامتدادية او مؤلفا من صورة الامتداد وجوهر اخر قابل له على اختلاف

راي الحكيمين العظيمين المقدمين فان قلت لو كان الجسم في حد نفسه متصلا لما كان فيه فرض شي

دون شي ولكان قابلا للقسمة الى الاجزاء المقدارية فيكون نوعا من الكم لان هذا المعنى معرض للكم المتصل

لذاته ولغيره بواسطته قلنا ليس هذا الامتداد مجرد كون الشي متصلا وممتد امساوقا لقبول القسمة المقدارية

بل انما يستلزم ذلك بعد تعين الكمية وتحصل مقدار لا تصاله الامتدادي فحيثما التمادي وتبسط

اما الى حد معين من الحدود والنهايات ويبلغ خاص من المبالغ والغايات او الى اللانهاية فيهما ان يتميز فيه

جزء معين دون جزء معين ولا يتميز فيه جزء عيني عن جزء عيني ولا وهمي عن وهمي بل لا يقبل القسمة

الفك والقطع او الوهم او اختلاف عرضين قارين كالبلقة او غير قارين كمحاذاتين او مماستين او المعنى

المهيئ لجميع هذه الانحاء والقسمة هو تعين المقدار سواء كان معروض القسمة والاثنينية نفس المقدار او شيئا

اخر كالهيولى او الجسم وليس للجسم مرتبة في الاتصال الامتدادي في الجهات كلها من دون تعين الانبساط وتعين الكمية

والاتصال

والاتصال وانما عرض كثيره يتصاله المقداره بعد نفس الاتصال والدليل على ان كثرة الانفصال عرض لاتصال الجسم

مشهودة في الذهن مع قطع النظر عن الكميات المقدارية والعددية ثم لا بد له في الوجود الخارجي من تعين مقدار

وعدد فهو من اللوازم الوجودية دون المقومات او اللوازم الذهنية قال الشيخ الرئيس عظم الله قدره

في التعليقات اذا قلنا جزء منه من جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم بما هو جسم ليس هو جزءا ولا كلا

في المنفصل اذا قلنا جسم ما من جملة جسمه اجسام فمعناه اثنان من جملة عدد اعداد عرضت للجسم لان الجسم بما هو

جسم واحد او كثير وقال في الشفاء ان الجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الابعاد

الثلاثة بهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما اخر

بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه مساو او معدود به او عاد له او مشارك له او مباين وانما ذلك له من حيث

هو مقدر ومن حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها وثانيهما كون الشي

بحيث يوجد بين اجزائه المختلفة الاوضاع الموهومة حدود مشتركة يكون كل واحد منها نهاية لبعض وبداية لاخر وهذا

خواص المتصل بهذا المعنى وقبوله للانقسام بلا نهاية وهو فصل من فصول الكم ويتقوم به ما سوى العدد من

الكميات كلها قارة كانت او غير قارة منقسمة في الجهات كلها او في بعضها فقط فهذان المعنيان للمتصل كلاهما

حقيقيان والدليل على اطلاق المتصل على هذين المعنيين اللذين احدهما فصل الجوهر يتقوم به الجسم والاخر

فصل الكم يتقوم به الكم المتصل ما ذكره في فصل من الهيات الشفاء معقود لبيان ان المقادير اعراض بقوله واما

الكميات المتصلة فهي مقادير الابعاد فاما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة

بهذه العبارة نص منه على ان فصل الاتصال في الجهات كيف كان وعلى اي قدر ومبلغ كان فهو مقوم للجسم من

حيث واما مقدار هذا الاتصال فهو قسم من انواع الكم يطلق عليه الجسم بالاشتراك وربما قيل الجسم الذي

هو الجوهر بالطبيعي والذي هو عرض فيه بالتعليمي اذ يبحث عن الاول في الحكمة التي تسمى بالطبيعيات وعن الثاني

في التي تسمى بالتعليميات واما ما هو صفة اضافية فهو ايضا يطلق على معنيين احدهما كون المقدار او الشي ذي

المقدار متحد النهاية باخر مثله سواء كانا موجودين باثنين او هو هو مبين فيقال لاحدهما انه متصل بالثاني

بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر ويقال لهذا انه متصل بذلك بهذا المعنى فالمعنى

الاول من مختص عوارض الكم المتصل وهذا المعنى من عوارض الكم المنفصل مطلقا كاتصال خطي الزاوية او من جهة

في مادة كاتصال الاعضاء بعضها ببعض واتصال اللحوم بالرباطات والرباطات بالعظام وبالجملة كل ما

يكون عسر الانفكاك لمقابل المماسة تلخيص وتوضيح فقد استوضح بطلوع نور المعرفة من افق البيان ان

الجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي ممتد او منبسط في الجهات الثلاث مطلقا فهذا الحد يجب منع طبيعته

موهومات متهيئة لقبوله من تلك المرتبة ان تتعين تمام يتيه بالنهاية والا فهما يان امكنت بل احدهما من عوارض
الوجود له لا من لوازم الماهية كما من من الجسم وهو بهذه الحيثية في هذه المرتبة لا يساوي جسما آخر
ولا يفاوته بالعظم والصغر ثم اذا اعترضته الاستعدادات لحصول الاشكال انقراض الاجزاء له المشتركة وعرض
له مقدار بالمعنى الذي هو مبدأ فصل الكم ومصحح قبول المساواة والمفاوتة ولا يتوهمن احد ان هناك
استعدادين ومستعدين بالذات جوهريا وعرضيا بل انما المستعد بالذات موجود واحد ان اعتبر مطلقا
فهو جوهر مقوم الجسم الطبيعي وليس له بحسب هذه المرتبة ان يكون ممسوحا وان اعتبر متعينا بمقادير يصحح
مسحه بكذا او كذا مرة او مرات متناهية او غير متناهية ان جاز وجوده فكان جسما من باب التعليميات
وكذلك السطح فيه اعتباران باحدهما نهاية الجسم الطبيعي وليس من الكميات وان كان عرضا خارجا عن حقيقة
الجسم وبالاخر نهاية الجسم التعليمي ويكون نوعا خاصا من المقادير القارة وكذلك القياس في الخط
والذي يكشف الامر في جوهرية الجسم المتصل بالحد المعين وعرضيته بالمعنى تخصيصه بتخصيصه مع تبدل التخصيص
الاخر عند تبدل اشكال الجسم واحد بعينه بالتدوير والتكعيب كالشمعة الواحدة فهناك متصل لا اتصال
بالمعنى الاول باق والمقدار المساحي بحيث يمسح بكذا وكذا باق وهو حقيقة نوعية من الجسم التعليمي لا تكون مرتبة
من الكم بالذات نوع تام مباين لمرتبة اخرى من نوعها او تحتها وتبدلها الاشكال مع انحفاظ المساحة يوجب
تبدل الاشخاص المتساوية في الكم لان التساوي يوجب المماثلة في الكم فعلم من هذا ان الجسم التعليمي عرض
في الجسم الطبيعي يفارقه في الوهم دون الوجود بحسب الطباع وكلاهما يفارقان المادة بطباعهما في الوهم
دون الوجود اما المفتقر الى المادة في الوجود في الوهمي والعيني فعلى كل منهما ما تشغل الاذهان التشخيص
وسيظهر لك حقيقة هذه المعاني فضل ظهور وانكشاف في الفصول التالية من بعد ان شاء الله الحكيم

فصل في ان جميع المقادير والاتصالات مما يستحيل وجودها الا بالجوهر
المتصل ان العقل بغريزته التي فطر الناس عليها يحيل ان يعرض المقدار والكمية الاتصالية لما ليس متصلا
في نفسه ومتصلا في ذاته كما قال الرئيس بلغة الفرس في كتاب دانش نامه الموسوم بالحكمة العلائية …
ذات … بودي قابل ابعاد بودي فالابعاد … مما يتوقف وجودها
على متصل بنفسه مجرد عن التعين الامتدادي والتقدر الانبساطي حيث لم يكن ذاته ذاتا مقدارية
اذ لو كانت في حد نفسه امورا منفصلة لكانت بعد عروض المقدار المتصل لها اما ان يكون باقية على حالها
من الانفصال او لا على الاول يلزم ان يكون المتصل منفصلا او تعدد المعروض يوجب تعدد العارض فالكان
المعروض امورا متناهية الوجود غير مشتركة في الحدود المشتركة كان العارض كذلك فلم يكن مقدارا واحدا متصلا وهو

خرق الفرض واما الهيئة العارضة للعسكر ونظائره فليست عارضة لها في الخارج من حيث ذواتها المتعددة
بل انما عرضت لها في الذهن عند اعتبار العقل اياها امرا واحدا فتثبت ان المقادير القارة عارضة للجوهر المتصل
اما بلا واسطة كالجسم التعليمي او بواسطة كالسطح وبعده الخط وكذا الحركة المتصلة من جهة المسافة يجب
انتهاؤها الى المسافة في هذا الحد لان ينكم بالزمان ينقلب به فان جملة الكميات المتصلة مما يستحيل وجودها الا متعلقة
بالجوهر المتصل بالذات وان سلكت الحق فالكمية المنفصلة اعني الكثرة العارضة لنوع متفق الافراد لا يصحح
وجودها الا بانفصال الجوهر الاتصالي لان كثرة النوع الواحد اي لا يعرض الا لما يعرض له الوحدة الاتصالية
وذلك لان الموجب للتكثر لو كان امرا ذاتيا له او لازما لطبيعة النوع عينه لكان كل فرد منه افرادا كثيرة
فلم يتحقق منه فرد واحد وحيث لم يكن يوجد واحد لم يوجد كثير … فاذا لم يكن الكثرة لحقيقة
ولا الوحدة لازمة والا لكان من حق نوعها ان لا يوجد الا في شخص المفروض خلافه فلا بد ان يكون مثل
هذا النوع صالحا لوجوده للاتصال والانفصال وقد علمت ان المصحح للانفصال ليس خارجا عن حقيقة
الجسم الطبيعي من حيث الجوهر الاتصالي وسيظهر لك عن قريب ان القابل للانفصال جزء آخر من الجسم غير
الجزء الصوري واعداده اياه لقبول الفصل فعلم مما ذكرنا ان الكميات بجميع اجناسها وانواعها مما لا
يستصح الا بالاتصال الجوهري فليكن هذا عندك محفوظا

فصل في انحاء التقسيم الى الاجزاء
المقدارية وهي ثلثة احدها انفكاكية خارجية توجب كثرة بالفعل في الخارج وثانيها وهمية جزئية توجب
كثرة في الوهم ولا يخرج فيهما الى الفعل في الوهم الا جزئيات متناهية العدد بالفعل مع امكان آحاد اخرى
لا الى نهاية وثالثها عقلية فرضية بحيط بجميع الاجزاء الممكنة الانفراض بجملها على ما هو شان العقل البسيط الاجمالي
في ادراك الجزئيات للهيئة العقلية ورابعها ما بحسب اختلاف عرضين قارين او غير قارين فالاول مبدأ الانفراز
الخارجي والثاني منشأ انتزاع الوهم صفة الافراز بحسب حال الموصوف في الواقع والشهير باقسامها اذا طرأ
الجسم انما يرد على الصورة الاتصالية … مقدارها التعليمي لان … مما يحتاج الى … المادة
وهي التي تقبلها او تحفظ معها كما ستعرف فهي من عوارضها بالحيثية وان كان المقتضي لقبولها للانفكاك مقدار
تعليمي عارض لصورة اتصالية واما الوهمية فهي من عوارض التعليميات بما هي تعليميات من غير افتقار الى استعداد
خاص للمادة واما العقلية فهي ايضا من عوارضها بما هي متصلة الا بالمعنى الاول من الاولين ومما يجب
ان يعلم ان اسم الجزء يقع على ما يتركب منه الشيء وعلى ما ينحل اليه وعلى الجزء المقداري بمعنى من الاشتراك
او على سبيل المشابهة او التجوز فان الاجزاء المقدارية اجزاء للمتصل بحسب الانفصال والانحلال اليها لا بالحقيقة
بل بالمشابهة بان نقدر ونفرض انه لو كان المتصل مما هو يتحصل اجزاؤه بحسب تخصيصه ووضعه لا بهيئة لكانت …

91

الاشياء التي فيها بالجزئية هذه الامور المسماة بالاجزاء لانها لما تأخرت وجودها عن وجود ما هو الكل كانت
اجزاء بالحقيقة للحقيقة بل جزئية كل منها بحسب وحدة الاتصالية الشخصية انما هي بالبناء الحاصل
من الوحدات الاتصالية ولهذا يكون متواطئة ومواطئة للكل في الحد والاسم والعلم والجسم فاحفظ به فهكذا
ينفعك في ابطال ما ذهب اليه ديمقراطيس **فصل** في اثبات المتصل الواحد الذي يكشف
به نحو وجود الصورة الجسمية اعلم ان المتكفل بتحقيق الهيولى واثبات نحو وجودها انما هو
العلم الكلي والفلسفة الاولى لا العلم الطبيعي كما ان ايجاد الحقائق الابداعية لا يتصور الا من العقول الفعالة
دون القوى الجسمانية المنفعلة الواقعة في عالم التغيرات والاستحالات اذ العلم صورة المعلوم وحقيقته
اذا اشتدت معرفة الانسان وحدّت بصره بصيرته يعلم ان الفاعل لجميع الاشياء وكذا الغاية ليس الا
الباري جل اسمه بحسب قوم بالترتيب في الاشياء وسائط في التأدية اليها فاما مطلوبا الا بتحليل باثبات
وجودها العلم بالفاعل جل اسمه ومن عرف الله حق معرفته يحصل له بمعرفته تعالى معرفة جميع الاشياء الكلية والجزئية
فيكون علمه باي شيء كلي او جزئي من مسائل العلم الالهي لان علوم حصلت من النظر في حقيقة الوجود ولواحقها
وعوارضها وعوارض عوارضها وهكذا الى ان ينتهي الى التشخصيات وهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي
المسمى بالعلم الالهي والفلسفة الاولى الا ان العقول الانسانية لما كانت قاصرة عن الاحاطة بالاسباب العالية
المستعلية البعيدة عن الجزئيات النازلة في هوية السفل الناشئة عن الحق الاول في هاوية البعد فلا يمكن
لهم استعلام الجزئيات المتغيرة عن الاسباب العالية فضلا عن سبب الاسباب فلا جرم وضعوا لها
تحت العلوم واخذوا مبادي العلم الاسفل من مسائل العلم الاعلى فشغلهم شأن عن شأن واما الاولياء
والعرفاء فجعلوا الحق مبدأ علومهم بالاشياء الطبيعية والرياضية والالهية وقد كان ذلك عن امير كما انه مبدأ
تلك الاشياء وقد روي عن امير المؤمنين عليه السلام ما رأيت شيئا الا ورأيت الله قبله واليه الاشارة اولم
يكف بربك انه على كل شيء شهيد وبالجملة فان الاشياء ذوي الاسباب لا يحصل العلم اليقيني بها الا
من جهة اسبابها وعللها وهي اربعة فاعل وغاية وصورة ومادة فمن الاشياء ما له جميع هذه الاسباب
ومنها ما لا يكون لها الا الاوليان والعلوم المختصة بمثله فوق علوم المفارقات وما يختص بالاخيرتين
هو العلم الطبيعي فاذا كانت امرا مختصا والا فهو الرياضي فالبحث عن نحو وجود الجسم المطلق واثبات المادة
والصورة وتشخصهما واثبات تماثلهما من العلم الالهي اذ لا مادة من حيث هي مادة لمثل هذه الاشياء
ولما كان اتصال الجسم وقبوله للانقسامات بلا نهاية مساوقا لامتناع ما تألف من المتناهيات الوضعية
فالبحث عن امتناع وجود الجوهر الفرد انما يليق بهذا العلم لا بالطبيعيات فذكر مسئلة الجزء هنا اولى

على سبيل المبادي اللهم الا ان يستدل به على ابطال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته ولوازمها وافعاله المقتضية
شيئا واحدا يكون مسئلة العلمين مختلفين من جهتين مختلفتين كما ان استدارة الفلك تارة تثبت في الرياضي
بالبرهان الآني والبيان التعليمي وفي الطبيعي بالبرهان اللمي والبيان الطبيعي من جهة ما يقتضي الطبيعة البسيطة من تشابه الآثار
وكذا شيء واحد قد يثبت نحو وجوده من مبادي المقصود ثم يجعل وجوده موضوعا لاحكام واحوال خاصة ثم يصير
تلك الاحوال بما يلزمها من الاحكام مسائل لانكشاف حقيقة ذلك الشيء نحوا اوضح لاثبات وجوده ثانيا فهو
وهذا مما يقع كثيرا عند تغاير الجهة اذا اتفق هذا فنقول لان الجوهر اذا كان له وضع واشارة وتخصص بحيز
ما فلا بد ان يكون له وجه الى فوق ووجه الى ما يقابله فينقسم ولو وهما وكذا له وجهان الى الشرق والغرب
فينقسم كذلك وهكذا له وجهان الى كل جهتين متقابلتين من الجهات المتقابلة للعالم فتكثر اجزاؤه
بحسب ما يحاذي له لكل جانب من جوانب العالم عينا او وهما او عقلا فان قلت يجوز ان يكون له وجه واحد
غير منقسم يحاذي به وينسب الى امور خارجة بلا استيجاب تكثر في جوهره وذاته وغاية الامر ان يتعدد
اطرافه ونهاياته وعوارضه وتعدد العوارض لا يستلزم تعدد الذات مطلقا قلت انما يتحقق المحاذيات
والنسب المختلفة من غير تعدد في ما يوصف بها بوجه من الوجوه اصلا فهذا انما يجري في غير المقادير
بل فيها العاقل لبطلانه والذي يوجب التنبيه عليه ان الشيء الذي له مماسات الى امور مختلفة ومنها اذا
كان له انقسام بالفعل لكان كل من اجزائه مختصا بملاقاة امر واحد من تلك الامور المختلفة دون غيره
بحيث يستحيل ان يكون الجزء الملاقي لهذا عين الجزء الملاقي لذلك فقد علم من ذلك ان تخالف النسب الوضعية
وتعددها مما يوجب تخالف المنتسب والمنتسب اليه جميعا ولهذا اعدّ الحكماء الوضع من الامور المتكررة والمكررة
بقاتها الا ان طبيعته يقتضي التغاير ولو وهما فالشيء الواحد من حيث هو واحد كما لا يمكن ان يكون ذا اوضاع
متعددة كذلك لا يجوز ان يكون له بما هو واحد نسب مختلفة او متعددة الى اشياء ذوات اوضاع
مختلفة من غير عروض تكثر وتعدد في ذاته فيتضح ثبوت هذه النسب الكثيرة واما تجويز تعدد النهايات
والاطراف لشيء واحد ذي وضع من غير ان يتطرق اليه بحسبها كثرة وانثنائية لا في الخارج ولا في الوهم فهذا
اشد سخافة واوغل في الباطل وابعد بعدا عن الحق اعلم ان للحكماء في باب اتصال الجسم ونفي تركبها
عن الجواهر الفردة حججا قوية ووجوها اضطرارية موجبة لوجود المتصل الجوهري ولهم في هذا الباب طرق متعددة
فمنها ما يبتني على تعدد جهات الجوهر المتحيز ونهاياته الموجب للانقسام ومنها ما يبتني على الاشكال الهندسية
ومنها ما يبتني على الحركات والمسامتات ومنها ما يبتني على اظلال آنات الطرفين وقول المشهور منها في الكتب
جهات خفيفة المؤنة لعدم ابتنائها على اثبات الكرة والدائرة والمثلث ونظائرها ولا على الحركة والزمان اثباتها هنا

٩٢ فنقول لا يعرض جوهر فرد بين جوهرين فردين فان كان يحجز عن المماسة بين الطرفين فينقسم اذ يلقى كل منهما منه
ما يلقاه الآخر وان لم يكن حاجزا فاستوى وجود الوسط وعدمه وهكذا الحكم في كل وسط فلم يسو حجم جانب
العالم ولا يتعدد وجوه فالتداخل مستحيل ومنه الثانية يعرض جوهر فوق اثنين وعلى ملتقاهما فان لقي بكل او ببعضه
كل كليهما فينجزي بما يلاقي كل احدهما اسقط فليس على الملتقى وقد فرض عليه وان لقي بكل او ببعضه من كل منهما
فانقسم وانقسما جميعا والاحتمالات ترتقي الى عشرة كما سوده بعض من المشتغلين بالتدقيق ومن الحجج هذا
الطريق انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكل بحيث لا يزيد حجم الجزئين على حجم الواحد فيلزم ان لا يحصل
من انضمام الاجزاء حجم ومقدار ولا يحصل جسم او لا بالكلية بل الشيء دون شيء فيكون له طرفان وهو خرق [illegible]
وهذه الحجج اخف مؤنة من التشبثين في نفي التركيب من تلك الجواهر واما في نفي الجوهر الفرد مطلقا فانه
اخف مما ذكر او لا مثلهما ومنها انا نعرض صفحة من اجزاء لا تتجزى لها الطول والعرض دون العمق فاذا اشرقت
عليها الشمس او وضعت في شعاع بصر حتى يكون وجهها المضيء او المرئي غير الوجه الآخر فينقسم واما الطريقة
الثانية المبتنية على الاشكال والزوايا والاوتار فمنهم من هذا الطريق كثير كما يظهر على المتأمل في كتاب [illegible]
الصوري ونحن قد ذكرنا في شرحنا للهداية الاثيرية قسطاسا خاصا من البراهين المبنية على القوانين الهندسية
الدالة على اتصال الجسم وقبوله للانقسامات بلا نهاية فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع اليه هناك قال
قال شارح المقاصد ان برهان بعض هذه الاشكال على ما بينه اقليدس مما يبتني على رسم المثلث المتساوي
الاضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لا سبيل الى اثباتها على القائلين بالجزء الا من طريق ان يجعل خط مستقيم
متناه يثبت احد طرفيه ويدار حول طرفه الثابت الى ان يعود الى وضعه الاول فيحصل سطح محيط بخط مستدير
حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت وجميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى
ذلك الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادير ولا نعني بالدائرة الا ذلك السطح او ذلك الخط
وهذا البيان لا ينهض حجة على مثبتي الجزء اذ ما ذكر محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم
فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزى اذ مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتاديها الى
الخرق وعلى هذا القياس اثبات الكرة انتهى كلامه والحل بان اثبات الدائرة والكرة ونظائرهما بطريق الحركة
وان توقف على اتصال المقادير كما ذكره المعترض وقد نص الشيخ عليه ايضا وغيره ايضا من الحكماء [illegible]
ايضا الميل الا دائرة عرفية لا حقيقية الا ان طريق اثبات الدائرة ليس منحصرا في الحركة على الوجه المذكور [illegible]
طريقان اخران لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء اولهما ان الرئيس قدس سره اثبت في الشفاء والنجاة الكرة لا
بطريق يبتني على اثبات الطبيعة للاجسام وكون مقتضاها في البسائط الجسمانية ليس الا شكلا [illegible]

لتشابهها

لتشابهها بل الكروية على الخصوص لان شان ما لا زاوية له من الاشكال البيضية والشلجمية والمفرطحة ان يكون منها
اختلاف ابعاد عن المركز واختلاف تقدير في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا توجب اختلافا واذا
اثبت الكرة بهذا الطريق فيثبت وجود الدائرة بسبب قطع بحيث او يتوهم في الكرة الحقيقية ثم قال واصحاب
الجزء يلزمهم ايضا وجود الدائرة فانه اذا فرض الشكل المربع مستديرا معترضا وكان موضع منه انخفض
من موضع حتى اذا اطبق طرف خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى نقطة في المحيط استوى عليه موضع
كان المؤلف ثم اذا اطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط كان اقصر امكن ان يتمم بجزء او اجزاء
فان كان زيادة الجزء لا يستوي بل يزيد عليه فهو ينقص عنه باقل من جزء وان كان لا يتصل به بل يبقى فرجة
فليهد من في القريحة هذا التدبير بحيث انا اذا ذهب الانتقاص الى غير النهاية ثم نفي الفرج انقسام بلا نهاية وهذا
على مذهبهم انتهى فقد علم ان وجود الدائرة والكرة وامثالهما ليس موقوفا على نفي الجزء وان كان حجة على
المتكلمين القائلين بالجزء الكروهما لان وجودهما يؤدي لذاتهما الى نفي وجودها اما الدائرة فلانها
لو كانت من الاجزاء الغير المتجزية فاما ان يكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها او لا فعلى الاول اما
ان يكون بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم او لا فتساوي في المساحة باطن الدائرة اعني المقعر وظاهرها
اعني المحدب وهو باطل وان كنت متوقفا في بطلانه فانظر الى استلزام تساويهما مساواة الكرة
المحيطة بها للمحاطة بها وكذا المحيطة بالمحيطة الى ان يبلغ المحدب الاعلى للمحاطة بالمحاطة الى ان ينتهي الى
المحيطة بالمركز وبطلانه ضروري والثاني ايضا واضح لان التفاوت ينافي تساوي الظاهر والباطن والمطابق و
المطابق وعلى الثاني فهو ان يكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية بل يلزم انقسام الجزء لان غير الملاقي
غير الملاقي ولان ما بينها من الفرج ان لم يسع كل منها جزءا لزم الانقسام وان وسعه يلزم ان يكون
الظواهر ضعف البواطن والحس يكذبه واما الكرة فحكمها يعرف بالمقايسة الى ما ذكر من حكم الدائرة فعلم
انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول
بهما لكن الثاني باطل فاذا تقرر ذلك فاعلم ان طريق اثبات الحقائق اما البرهان والحكمة واما المجادلة
بالتي هي احسن ففي الاول الغرض اثباتها مطلقا بحسب البرهان كما هو كالقسمة سواء صح عند غيره ام لا
وفي الثاني اصلاح المدينة ومصالح الناس في هدايتهم الى الحق وارشادهم وصيانتهم عن الباطل في العقائد
وكثير من الباحثين اهملوا شرائط المباحثة مثل انهم اذا حاولوا اقامة الحجة على نفاة الجزء بطريق [illegible]
المخالف استدلوا عليهم بوجود الدائرة بان قالوا على تقدير وجود الدائرة وتركبها من الاجزاء يلزم الانقسام
فلهم ان يجيبوا عنه بان الانقسام وان كان محالا عندنا لكن يثبت على فرض مستحيل ليس بمحال وذلك عدم وجود الدائرة

لادائها الى انقسام الجزء فاما اذا اتم البرهان على وجود الكرة والدايرة باصول فلسفية مبنية على اثبات
الطبايع في الاجسام وايجابها الاشكال المستديرة في الهيولى البسيطة فذلك وان كان تماما في نفسه
لكن ليس نافعا في حقهم لانكارهم تلك الاصول المبنية على نفي الفاعل المختار على زعمهم وهذا ايضا نوع
من الاختلال في مباحثه اذا اريد الزامهم بهذا الطريق اذ قد ثبت في الميزان مقدمات من جدل
الموقعه للخطاف الاستدلال احد مقدمته لا يسلمها الخصم في القياس الجدلي وان كانت صحيحة برهانية في نفس الامر
ومن هذا القبيل الاستدلالات التي وضعت بطرق الشاس على ابطال الجزء الذي لا يتجزى مما يتوقف
على اشكال غير المربع والمثلث القائم الزاوية المتساوي الساقين مما يحكم القايل بوجود الجوهر الفرد
فان المتكلمين المنكرين لاتصال الجسم يحيلون من الاشكال الا المربع والمثلث الذي هو يحصل من قطر
المربع مع الضلعين اللذين يوترهما ذلك القطر فكل دليل مبني على غير هذين الشكلين من الاشكال لا يكون
برهانيا ولا جدليا اما عدم كونه برهانيا فلان للقايل ان يمنع لزوم المحال والخلف على التقدير المذكور
بان يقول ان اللازم في الدليل وان كان محالا لانه الواقع لا انه محال على التقدير المذكور غير مسلم
لكون ذلك التقدير امرا مستحيلا يجوز ان يكون مستلزما المستحيل اخر يستلزم رفعه واما عدم كونه
جدليا فلان الخصم لا يسلم مقدمته لابتنائها اما على اصل الاتصال واما على اصول اخرى فلسفية فمن
الوجوه التي ذكرها العلامة الخفري في رسالة في نفي الجزء من فرض مثلث متساوي الساقين
الذي عدد اجزاء قاعدته اقل من اجزاء كل من ساقيه كقوس الميل الكلي في الفلك مع الربعين من دايرتي
المعدل ومنطقة البروج المنتهيين اليها الاخذين من نقطة المطالع الربيعي او الخريفي وان الانفراج بين
الساقين يتصاعد الى ان يصير بقدر جزء واحد وبعده يصغر فيلزم الانقسام في ما لا ينقسم ومنها ما
الذي ذكره حنين بن اسحق من انه لو تركب الجزء لزم ان يكون قطر فلك الافلاك مقدار ثلثة اجزاء
لا يتجزى بيان اللزوم ان نفرض ثلث خطوط متماسة يكون كل منها مركبا من جواهر افراد ويكون الى
قطر المجلد واحد جانبه خطا ب والاخرى فاذا وصلنا بين نقطتي ا و خط اب لكان مارا بالمركز
وملاقيا بالمحيط من الجانبين مع انه مار بثلثة خطوط متصلات فيكون مركبا من ثلث اجزاء وهو قطر
وفساده يعلم مما ذكرناه فان كون القطر مركبا من ثلثة اجزاء وان كان ممتنعا في نفس الامر الا ان ابتناه
على الفرض المذكور ممنوع وبانه على اصل اثبات الجزء وتماس الخطوط المذكورة الجوهرية الا اذا كانت اجزائه
الاضلاع والقطر متساوية وكذا يجب ان يكون ههنا اجزاء الخط المار المتلاصقة وعدد المرور بها من الخطوط
متساويتهم البعض بعض الاعلام ذكر في بعض تعاليقه على شرح الهداية ان اصل هذا الوجه ماخوذ من كلام الشيخ في

المتالفة من غير المنقسمات لا يمكن وقوع
خط جوهري مركب منها قطر المربع
سطحي دارا على الخطوط الجوهرية ٢

الحكمة ما لهيات الشفا حيث استدل على بطلان تركب الجسم من الجواهر الفردة بانه لو تركب الجسم منها لزم ان يكون
قطع قطر المربع والمستطيل مساويا بالضلع ثم نقل منها حجا الجوهر من انتسب الى بطلان الجزء من ذكرت الطبيعيات
الشفا امثل فضلا عن هذا افهم وما يظهر لجميع كتبه كطبيعيات الشفا وغيرها اليس لا نفرض سطحا متالفا
من اربعة خطوط جوهرية يتركب كل منها من اربعة اجزاء فيلزم مساواة القطر للضلع وهو طريق حسن الزام
القايلين بالجزء لا ابتناء عليه واما الطريق الثالث المبني على الحركات وتفاوتها الذي ليس يتخلل
السكنات فكما احتجوا بحركة جزئين احدهما فوق احد طرفي خط مؤلف من اربعة اجزاء والاخر تحت طرفه
الاخر حتى يكون متحركا منها متساويين في السرعة والبطؤ والاخذ في الحركة فالتقيان لا محالة عند منتصف هو بنتيجة الثلث
والثالث او بحركة جزئين كلاهما فوق طرفي خط مؤلف من ثلثة اجزاء فانهما تلتقيان على وجه يوجب الانقسام في الجميع
وهما وكما احتجوا بعدم لحوق السريع البطئ عندكونهما اخذين في الحركة معا وكان السريع خلف البطئ مقدار
من المسافة بينهما بيانه ان السريع اذا قطع جزءا فلو قطع البطئ اقل منه لزم الانقسام وان قطع مساويا له
او اكثر لم يلحقه السريع ابدا والمشاهد خلاف هذا خلف وكما احتجوا من جهة المسامتة بقولهم ان من
المعلوم ان للشمس سمتا بواسطة ذي الظل والضوء وحركة الظل اقل من حركة الشمس فاذا تحركت الشمس جزءا او اكثر
والا لكان مسامتة الشمس دائرة مساوية لمدارها على جبل عظيم وكما احتجوا من جهة المماس بانا اذا فرضنا
خطا مستقيما كالسلم على جدار قائم على سطح الارض حصل هناك شبه مثلث قائم الزاوية كان الخط المذكور
وترا او فرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين بالقائمة خمسة اذرع مثلا فلا محالة يكون السلم حذر خمسين يقوم
شكل العروس فاذا جررنا السلم او الوتر من اسفله على خلاف جهة الجدار الى ان ينحط اعلاه عن طرف الضلع المنطبق
على الجدار مقدار ذراع وجب ان يكون ما يجر منه من اسفله اقل من ذراع اذ لو كان ذراعا صار ذلك
الضلع اربعة والضلع الثاني ستة فيصير مربع الضلعين اثنين وخمسين مع كون السلم وما ينطبق عليه
حذر خمسين وذلك مع ثبت بحرا اقل من ذراع وانا اذا فرضنا بدل الاذرع اجزاء لا يتجزى فاذا انجر الوتر
من اعلاه جزءا وجب ان يجر من اسفله اقل من جزء وذلك يوجب انقسام واما الطريق الرابع المبني
على الظلال فكقولهم انا اذا غرزنا خشبة في الارض فعند كون الشمس في الافق الشرقي لا بد وان يقع لها
ظل ثم لا شك ان ذلك الظل لا يزال يتناقص الى ان يبلغ الشمس وقت الزوال فعند ما تحرك الشمس جزءا
واحدا لا بد ان ينقص من الظل شيء فاما ان يكون جزءا واحدا فيلزم ان يكون طول الظل مساويا لربع الفلك او اقل
او لا فيلزم الانقسام او هو محال واما احتجاجات من النافين استدلوا على اتصال الجسم بان الجسم كان مركبا من اجزاء
لا يتجزى لكان مشتملا عليها فيكون شكلها ابدا متصلا ويكون بينها الثبوت غير منقسم في البيان ولا يذكرها اكثر من العقلاء

مع الحدالك تركب بين الظل ٢

لها ٢

ويطلان التوالي بأسرها مبني على بطلان المقدم والجواب ان هذه مغالطة نشأت من الخلط بين الاجزاء المحمولة بدل الاجزاء الخارجية وباجراء صفات احديهما للاخرى فان الصفات المذكورة انما هي في الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك يشترط كون الماهية متقدرا بالكم وهو من الجزء الخارجي فربما يتغاير في البيان كالهيولى والصورة عند الحكماء وكذا العقل اذا لم يتصور محيطيتها كجوهرية النفس عند من يقول بجنسيتها لها ولغيرها من الجواهر ومنهم من زعم انه لو وجد الجزء لكان متناهيا صغيرا فيكون متشكلا بكرة او مضلعا لان المحيط به اما حد واحد او اكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظاهر واما الكرة فلانه لا بد عند ضم بعضها الى بعض من تخلل فرج بين الكرات فيكون كل فرجة اقل من الكرة والجواب ان الشكل من عوارض المقدار الطويل العريض العميق والجزء له ليس امتداد اصلا في جهة والا لكان خطا فكيف في الجهات والا لكان جسما ولو سلم فذلك في الاجسام دون الاجزاء ومنهم من تخيل ان ظل كل جسم بعينه شبيهه وقت ما ربح يكون نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي طوله اجزاء وتر يكون شفعا له نصف هو نصف ظل ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء والجواب بمنع كلية الحكم المذكور وانما ذلك فيما له نصف فالاشتباه في هذا الاخير كسابقه انما وقع من جهة اجراء صفات الشيء على جزءه الغير المنقسم

فصل في ذكر ما يختص بابطال مذهب النظام المعتزلي اعلم انه وافق الحكماء في قبول الجسم انقسامات بغير نهاية الا انه وغيره من المعتزلة لا يفرقون بين القوة والفعل فيأخذ هو تلك من حاصلة بالفعل فمذهبهما يلزم عليه الى ما لا ينقسم فقد وقع فيما هرب عنه من حيث لا يشعر وقد يستدل على ابطال مذهبه اولا بالنقض بوجود المؤلف من اجزاء متناهية ولو في ضمن جسم آخر اذ لا كثرة الا والآحاد فيها موجود فاذا اخذ منها آحاد متناهية امكن ان يركب فيحصل منها حجم لانها اجزاء مقدارية متبانية في الوضع ثم نستدل على تعميم الحكم بتناهي الاجزاء في جميع الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء الاجسام ونسبة حجمه الى حجمها فيلزم المطلوب اذ بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فنسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت الاحجام والابعاد متناهية كما سيجيء فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي واعترض عليه بمنع توافق النسبتين على التقدير المذكور وبتجويز كون النسبتين مختلفتين لان الازدياد في الحجم بسبب الازدياد في العدد مستندا بان ازدياد الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر مع ان النسبة بينهما ليست على نهج واحد فان نسبة الزاوية الحادة في المثلث المتساوي الساقين القائم الزاوية الى القائمة

فليست نسبة وترها الى وتر القائمة كذلك بالشكل الحماري بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين من الاجسام التي توجد فيه المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثلها في الاعداد لان نسبتها عددية قطعا ورد هذا بانه لو كان الجسمان مركبين من الاجزاء التي لا تتجزى فقد وجد لهما ما هو مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية فلا يكون صحيحه فان الفرق بين الاعداد والمقادير انما هي بحسب انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير فاما كانت المقادير كالاعداد في تالفهما من الوحدات ليس فرق الا بان الوحدات في احدهما وغير في الاخر عقلية واما الجواب عما ذكر من ان ازدياد الوتر ليس بما يوجبه بحسب ازدياد الزاوية في الانفراج بل مع ازدياد تباعد الخطين المحيطين بها على نسبة ازديادها وعند ذلك التدريج يكون ازدياد الوتر على النسبة المذكورة فهذا وان كان بحثا على السند الا ان الغرض التنبيه على فساد هذا التصوير ومما يختص ايضا بمذهبه الفساد عدم قطع مسافة معينة في زمان معين وذلك لان قطع كل قسم من المسافة كالنصف موقوف على قطع قسمه وقسم قسمه الى غير النهاية وهي امور مترتبة والموقوف على امور مترتبة غير متناهية محال فقطع المسافة يكون محالا على مذهبه ولهذا ارتكب الطفرة وهي مع شناعته لم يتقع لان المقطوع اذا لم يكن اكثر من المطفور فلا اقل يكون مساويا او اقل منه وجزء المسافة وان قل كان بحكم الانقسام كلها كيف والمشاهد من الحركة البطيئة الا قطع المسافة لا تركها اصلا واعتبر بامرار العضو اللامس على صفحة ملساء وبمد القلم على بطء وبالسرعة كيف يحد كلها ملموسا او مسودا ولو كانت نسبة المقطوع الى المطفور نسبة المتناهي الى غير المتناهي لوجب ان لا يقع الاحساس بالملموس ولا بالاسود الا على هذه النسبة وليس كذلك وعلى هذا القياس فساد اعتذاره عن ذلك بالتداخل ومن الناس من حاول الاعتذار عن ملخص ذلك الاشكال بان قطع المسافة المعينة انما توقف على زمان غير متناه الاجزاء ينطبق كل جزء منه على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم الا على عدم تناهي الزمان لان المحدود من الحركة والزمان يشتمل كل منهما على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي وزعم ان هذا مثل قول الحكماء القائلين بقطع المسافة المحدودة مع كونها محتملة للانقسام بغير نهاية في زمان محدود وذلك لكون الزمان ايضا كذلك وهذا عن الفرق بين المذهبين بالقوة والفعل جهلا منه او تجاهلا عجبا للتعصب او رفضا للحكمة وعن ان يوجد شيئا فشيئا من بداية الى نهاية فاستحالة كونه غير متناه العدد معلوم بالضرورة كاستحالة كون المحصور بين حاصرين غير متناه فالقول المشرع لباب السفسطة وصلال عن سنن الحق وصراط المستقيم فمن كان ذا بصيرة متفطن بما ذكرنا وهذا المذهب من نشئه بدون الرجوع الى قطع المسافة وان كان عدم التناهي فيما له مبدأ ما احد اظهر وما جلي ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم العجب ان المتبع لرأي النظام كيف صار ديدنه تشنيع

الحكماء انفصال الاجسام عند جماعة باعيانهم **فصل** في اشارة الى مفاسد مذهب على تقدير
في الجسم يشهد الحس ببطلانها وقد التزمها مثبتو الجزء الذي لا يتجزى وهي تفكك اجزاء الرحى وسكون
المتحرك والطفرة والتداخل وعدم لحوق السريع البطيء وللزوم هذه المفاسد انصرف بعض المتكلمين عن الجزم
على اثبات الجزء وايحسن الى مذهب المحققين والمحققين منهم الامام الرازي وغيره وتوقف بعضهم قال في
كتاب نهاية العقول ان من العلماء من مال الى التوقف وهذه المسئلة بعينها عن ابي المعالي فان امام الحرمين
صرح في كتاب التلخيص بوصول ان هذه المسئلة من عويصات العقول وكذا ابو الحسين البصري وهو احد
المعتزلة فهو ايضا اختار هذا التوقف فاذن لا حاجة لنا الى الجواب عما ذكروه انتهى قوله ونقل في
الشامل انه وقعت مناظرة في مجلس صاحب بن عباد بين جماعة من اصحاب تناهي الاجزاء وبين اصحاب
النظام القائل بعدم تناهيها كما مر ذكره فالزم اصحاب التناهي اصحاب النظام انه يجب ان يكون من خرج
غير متناهية في الجسم لا يقطع مسافة محدودة الا في زمان غير متناه لانه لا بد عند الحركة من خروج
كل جزء من حيزه ودخوله في حيز جزء اخر وانتقال الجزء من حيز الى حيز فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان
زمان القطع غير متناه فارتكبوا الجواب بالقول بالطفرة ثم الزموهم ايضا بان كون الجسم مشتملا على
اللامتناهي من الاجزاء لا يكون حجمه غير متناه فالتزموا التداخل الاجزاء ثم ان اصحاب النظام الزموا اصحاب التناهي
تفرق الجزء القريب من قطب الرحى عند حركة البعيد وقطعه جزءا واحدا لكون القريب ابطأ البعيد
ان البطيء يسكن في بعض ازمنة حركة السريع ولا يكون ذلك الا بتفكك اجزاء الرحى عند حركتها على
مثل ذلك فيه دعاوى بعضها فوق بعض وشنعت كل من الطائفتين على مرتكبي واشتد التشنيع عليهما بالطفرة
والتفكيك وكذا هؤلاء التزموا سكون المتحرك في لحوق السريع البطيء اذا تحركا على الوجه الذي مر بيانه
ومما يقوي التشنيع عليهم في التزام التفكك وسكون المتحرك انا نفرض الاول فيما يتفق العقلاء
في شدته واستحكامه وعدم تفككه كالافلاك الدوار وقد وصف تعالى الافلاك بالشدة في قوله
وبنينا فوقكم سبعا شدادا ان جسم لو تفكك اجزاؤه لشاهدنا كالفرجات ولو كان له شعور بتفكك
بل ببطل وجوده بحركة كالانسان اذا دار على نفسه واما الثاني فيما يقع التفاوت بين الحركتين باضعاف
اضعاف حركة البطيء كحركة الفرس والشمس فانه اذا كان نقطة محاذاة الفرس من الفلك الرابع عند ابتداء
حركتها متقدمة على مركز الشمس بقدر قوس من ذلك الفلك لئلا يبقى لهم مهرب من القول الى الا
بالفاعل المختار ونسلم اراده بتفكيك اجزاء الرحى تارة والصاقها اخرى جملا بان ارادة الباري
اجل شانا من اما المقصود من الجهالات تفطن اجزاء الدوامة والرحى وهما جسمان جماديان من الفطنة والالهام

منها

منها انه ينبغي ان يقف حتى تزول سمته عن الاسرع وعلم مقدار الوقفة من الزمان بحسب نسبة التفاوت
بين المسافتين للاسرع والابطأ وكيفية انضباط هذه النسب في ازمنة السكنات في كل جزء جزء من
الاجزاء الدوارات على حالي التدابير ولا يتيسر للصوفية المرتاضين عشر من اعشار اعشار هذه
الفطنة مع دعواهم الكشف والكرامات بل لا يتيسر لانسانين قصدا موضعا واحدا احدهما اقرب منه
من الاخر واراد ان يبلغا معا الى ذلك الموضع ويتماسير هما دفعة واحدة انا لا نعلم للاقرب منهما انه كم
يجب ان يقف في حركته ولا نعلم للابعد انه كيف ينبغي ان يسرع حتى يكون وصول كل منهما موافقا لوصول
صاحبه ومن الثاني بان عدم شعورنا بالسكنات في المتحرك للطافة ازمنة السكون جهلا بانه اذا
كانت نسبة زمان السكون الى زمان الحركة كنسبة فضل مسافة السريع على مسافة البطيء لزم ان يكون
زمان الحركة الطف بكثير من زمان السكون فينبغي ان لا يحس بالحركة اصلا ولا اقل من ان يرى
تارة متحركا واخرى ساكنا ومنها بوكت فساد قولهم لزوم وجود المعلول بدون العلة في حركة الشمس وكون
الظل ووجود العلة بدون المعلول فيما انا فرضنا بئرا عميقا مائة ذراع مثلا ونصبنا على منتصفه خشبة
شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الاخر دلو ثم شددنا فلابا على طرف حبل اخر طوله خمسون
ذراعا ارسلناه في البئر بحيث وقع الفلاب في الحبل الاول على طرفه المشدود في الخشبة ثم شرعنا
فيكون ابتداء حركة الفلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا انتهاؤهما الى راس البئر وقطع
الدلو مائة ذراع والفلاب خمسين مع ان حركة الفلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له سكنات في
خلال حركة لزم وجود المعلول بدون علته التامة **فصل** في تحرير شبهة المثبتين
للجزء ومبنى خيالاتهم وكشف الغشاوة عن وجه المقصود بازالتها اعلم ان مبنى خيال القائلين
بالجواهر الفردة ان الجسم لو لم يتناه انقسامه فيه فيستوي الجسم الاصغر كالخردلة والاكبر كالجبل في المقدار
لاستوائهما في عدم نهاية القسمة ويلزم ان يكون مقدار كل منهما غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير
الغير المتناهية غير متناه وهذا مما يندفع بان الجسم المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعدم النهاية بالقوة
يمكن فيه التفاوت كالمئات والالوف الغير المتناهيين وبينهما من التفاوت ما لا يخفى والحاصل انه
ليس لاحدهما اقسام ما لم يقسم واذا قسمناهما متساويا كل منهما صاحبه في العدد فكل واحد من الاقسام التي
للخردلة اصغر والتي للجبل اكبر وهكذا بالغا ما بلغ الى لا نهاية ثم من ذهب الى ان قسمة الجسم الى الاجزاء الغير
المتناهية حاصلة بالفعل كالنظام فهذا تمام الدليل على ابطال مذهبه واما ما قال بعض الافاضل في هذا المقام
من ان المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة واما اذا كانت

متناقضة فلا الاولى ان انضاف الذراع الى الشاهية التداخلة بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا الموقوف
وهكذا الوقوف موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم لما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقضة
مندفوعة بما لو اذا كان هناك اقسام غير متناهية بالعدد فاذا انضم بعض متناه منها الى البعض متناهيا
نزل مقدار المجموع على مقدار احدهما الاصغر فاذا انضم اليه بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار
الغير المتناهي قطعا والمنع مكابرة واما ان انضاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية لم يحصل
منها الا الذراع فيصح لو كانت تلك الاقسام بالقوة واما وجودها بالفعل فانه محال والحال اذا فرض
وقوعه قد يستلزم محالا اخر وههنا من هذا القبيل على ان المقادير اذا كانت متناقضة من جانب
يكون متزايدة من الجانب الاخر لكون احدهما مضايفا للاخر فيكون المجموع المركب منهما غير متناه
في المقدار على ما اعترف به الخصم الا ان يعترف بين ان يكون تزايد الاجزاء من جانب اللاتناهي او من
جانب التناهي وقال بلزوم عدم تناهي المقدار في الاول دون الثاني وهذا تحكم محض بعد ان
يكون اعيان تلك الاجزاء باقية بحالها في الصورتين السلسلتين المفروضتين متزايدة ومتناقضة
على ان وجود الاجزاء الغير المتناهية على ذلك الوجه مما يبطله برهان التطبيق والتضايف
وغيرهما لكونها مترتبة شبهة اخرى قريبة المأخذ مما ذكر وهي لزوم تشبيه وجه الارض
بحبة اذا قسمت باجزاء ولا يتجزى حجمها او تضاعفها فان وجه الارض سطح متناه يمكن ان ينقسم
اجزاء متناهية صغيرة الحجم كثيرة العدد شبهة اخرى لو كانت الشبهة تم بتنصيف نهاية الكل
وقطع المتحرك المسافة يحتاج الى قطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها وهلم جرا فلا يقطع ابدا او يجب
ان يكون الزمان الذي يقطع فيه الانصاف الغير المتناهية غير متناه وهذه الشبهة ما ذكره هلم
معتولة لتصحيح مذهب النظام وتأييدا له وهي مردودة لانتقاضها بمذهب الحكماء وجوابها ان المسافة
المقطوعة شيء واحد غير منقسم الا اجزاء غير متناهية الا وهما وفرضا لا وجودا وفصلا وكذا الزمان الذي
مقدار الحركة الواقعة فيها او الكلام وارد على النظام كما مر شبهة اخرى ذكرها ابو ريحان البيروني
معترضا على ارسطاطاليس في رسالة ارسلها الى الشيخ الرئيس وهي انه يلزم على اصل الجسم قبوله
للقسمة بغير نهاية ان لا يدرك سريع متحرك في سمت واحد وان كان المتقدم منهما ابطأ كالكثير بكثير
كالشمس والقمر فانهما اذا كان بينهما بعد مفروض وسار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا اصغر
وكذلك الى ما لا نهاية له على ان ذلك لازم يسبقها بنقل الشيخ الرئيس ان هذه الشبهة مما اورده القدماء
على نفسه واجاب عنه بجواب هو مما لا يرتضيه الشيخ لانه قال بعد ذلك وانما اجاب بارسطاطاليس

اذا سار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا

المسئلة وشرح المعتبرون فهو ظاهر السفسطة والمغالطة والتحقيق الجواب الذي ذكره الشيخ ان ليس يعني تجزية
الجسم بلا نهاية ان يتجزى ابدا بالفعل بل يعني بها ان كل جزء منه له في ذاته متوسط وطرفان فبعض الاجزاء يمكن
ان ينفصل بين جزئيه اللذين يحدهما الطرف والواسطة وبعضها لا يقبل لصغره الانقسام بالفعل فيكون القسمة
فيهما بالقوة فمن قال لا يتجزى الجسم فهو يجزي بالفعل لم يرد هذا الاعتراض ومن قال ان بعض اجزائه منقسم بالفعل و
بالقوة لم يلزمه شيء لان الحركة انما تتأتى على تقسيم المسافة المتناهية في الاجزاء المنقسمة بالقوة ولذا قالوا ان
المتحرك ليس لمسافة حركته حد الى ان موجود ما دام كونه متحركا فاذا لم يكن الكلام الحركتين المذكورين لا لم
كونهما منصفين بالحركة حد معين موجود بل حد نوعي فكذلك البعد الذي بينهما ليس بعدا معينا شخصيا بل بعدا
مطلقا فانما يكون لكل منهما في كل ان فرض حد معين من المسافة وبينهما بعد او معين منها ولكن الان دون
الانات في زمان الحركة المتصلة بحسب الوهم فقط فكذلك وجود حد معين لكل منهما ومقدار مخصوص بينهما فيجمع
المتناظرة والتقاطعات والاقطاب في الافلاك انما يحصل لحدود حصلت بالفعل لا بمجرد الفرض لكن الحدود
الحاصلة بسبب دوران المتناطق او تقاطع بعضها ببعض او حصول الاقطاب او مواضع هي غاية التباعد بين
الدائرتين او غاية التباعد بينهما ليست الا اعدادا متناهية بين كل اثنين منهما مقدار وحد في الذات و
غير منقسم الا بمجرد الفرض شبهة اخرى انا اذا دحرجنا الكرة على سمت واحد في بسيط مستو يكون
ملاقاة دائرة منها لخط مستقيم من البسيط بنقطة بعد اخرى ويلزم منه تجاور النقط وتركيب الخط منها
ودفع بان مماسة الكرة البسيط وان كانت في حال الثبات والسكون بنقطة لا غير لكنها في حال الحركة
انما هي بخط غير قار متدرج الاجزاء في الوجود وكذا يكون المماسة بينهما في كل ان فرض وجوده بنقطة
الا ان الانات مجالها في التحقيق في الوجود حال النقط المفروضة في الخط في ان وجود الجميع بالوهم والفرض
لا بالفعل والفصل فالاستدلال بتجاور الانات على تجاور النقط من قبيل المصادرة على المطلوب
الاول اذ التنازع فيهما كالتنازع في النقط من جهة ان الحركات والازمنة كالاجسام والابعاد في
مؤلفة مما لا يتجزى فان سبيل الان من الزمان بعينه سبيل النقطة الموهومة من الخط وان كان الان
السيال نسبته الى الزمان نسبة النقطة الجوالة الى الدائرة والراسمة للخط لا الخط والمناسبة
كما ان العجب في دفع هذه الشبهة فتارة يقولون ان حديث الكرة والسطح قوي وتماسهما بجوهرها
ضروري وتارة يقولون ان زوال الملاقاة لا يكون الا بالحركة وهي زمانية لا انية فلزوم تتالي النقاط
والانات ثم اذ زوال الانطباق في الزمان كما ذكرنا وحصول الانطباق او لا فلم يلزم عدو ري تارة
بان المنطبق ليس الا نقطة واحدة فلزوم تتالي النقاط بانعدام نقطة وتحقق اخرى وكذا الحكم في تتالي الانات

والنقطة بان الحيلولة الى التشكيك ... [illegible]

نقطة اخرى في آن بينهما زمان
ولما استحال الجزء الذي لا
يتجزى لا يكون الانطباق م

وكلا هذين القولين بعيد عن الصواب اما الاول فلانه لما وقع الاطراف منه بان الانطباق الاول فى الان الثانى
فى ان آخر بينهما زمان متوجه الزمان السؤال بانه كيف يكون الحال فى ذلك الزمان بين الكرة والسطح انهما
تلاقيا او تفارقا والتفارق بينهما بين البطلان وان شئت فافرض الكرة من الحديد او جسم فى غاية الثقل
لا يرتفع عن السطح الاجوف الخارج عن عدمه واما الثانى فهو اما بنقطة او بخط فان كان الثانى فلا فرق
بين الخط المستدير والمستقيم وان كان بنقطة والنقطة فى النقطة لا يكون الا فى آن فننقل الكلام الى الزمان
الذى بين آن وقت بينما الملاقاة الاولى وهذا الآن ويعود الشقوق بعينها من راس والكل محال وكذا
القول بتجاور الانات كما زعمه المتكلمون فلم يبق ملجأ الا الاطلاع على الحق الذى ذكرناه فى الجواب
واما الثالثة فلان تجاور النقاط واجتماعها متجاورة فى الزمان يكفى للاستحالة واما ان لم يكن مجتمعة فى آن
واحد فذلك امر مستحيل لاستلزامه انتهاء قسمة المقدار الى ما لا ينقسم ولو بالوهم كما ذهب اليه محمد
الشهرستانى وتماسياته حسب ما قام عليه البرهان من ان المعقولات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات
فى الدهر المحيط بالزمان وما معه وفيه فيكون النقاط التى كل منها فى آن مجتمعة فى الواقع على نعت التجاور
ولان تجاور الانات اللازم منها الى وجه امر مستحيل فى ذاته لانطباقها على الحركة المنطبقة على المسافة
والمنطبق على المتصل الوحدانى لا بد وان يكون متصلا وحدانيا فاذا كان احد المتطابقين مركبا من
الافراد المتشابهة الغير المتجزية اصلا لزم ان يكون الآخر ايضا مركبا منها وقد ثبت اتصال الجسم وانه
لا يتالف من الجواهر الفردة فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان والحركة شبهة اخرى ان ما يمكن خروجه
الى الفعل من الانقسامات فى المستقبل ان كانت متناهية فيقف القسمة الى ما لا يقبل القسمة اصلا فى نفس
وقوع تلك الانقسامات جميعا وان كان الممكن الخروج الى الفعل عددا غير متناه فيلزم منه ما يلزم
من مذهب النظام وجوابها باختيار الشق الاول والقول بانه وان كانت القسمة الممكنة الوقوع متناهية
الا انها ليست منتهية الى مرتبة معينة من التناهى حتى لا يقبل الانقسام بعدها وهكذا حال الزمان والحوادث
التى فى المستقبل عندهم فانهم ذهبوا الى ان كلما وجد من الحوادث بعد هذا اليوم عدده متناه وكذا
كلما يحصل من ايام الزمان وساعاتها مقدارها متناه ومع ذلك ما من حد من الحوادث والايام والساعات
الا وبعده حادث آخر ويوم آخر وساعة اخرى فليس معنى كونها متناهية انها تقف عند حد لا يتجاوزه
والمتناهى بهذا المعنى يصح فى العرف اتصافه باللامتناهى الا ان كثيرا ما يقع المغالطة باشتراك الاسم بين
اللامتناهى بمعنى عدم الوقوع عند حد وبينه بمعنى عدم النهاية فى المقدار والعدد شبهة اخرى
ان وجود الاطراف يستدعى عدم انقسام محالها كالجوهر الفرد امانه حكم والجواب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال

والا لكان انقسام المحل يوجب انقسامه وهو ع

اللهم الا ان يكون المحل محلا من حيث ذاته المنقسمة واما اذا كان المحل هى الذات المنقسمة مع حيثية اخرى
غير مجرد الذات فلا يوجب انقسامه انقسام ما حل فيه الا ترى ان الاضافات قد ينقسم بانقسام محالها
وقد لا ينقسم فالاول عند ما يكون عروضها لمجرد الذات المنقسمة وذلك كمحاذاة جسم لجسم وانطباقه فانه ينقسم
المحاذاة والمطابقة نصفا وثلثا وربعا وغيرها حسب انقسام الجسم ذى المحاذاة او المطابقة الى النصف والثلث
والربع وغيرها وذلك لان مماسة نصف الجسم هى نصف مماسة كله وهكذا او مماسة ثلثه ثلث مماسة كله وهكذا
والثانى عند ما يكون عروضها لا لمجرد المقدار كالابوة فانها لا يعرض للانسان الاب من اجل مقداره وجسميته
فقط بل لاجل فعله النفسانى الشهوى واخراجه فضلا من بدنه يستعد لصورة من نوعه وكالبنوة
فانها تعرض للابن بواسطة انفصال جسم قليل المقدار وصيرورته مادة لبدنه بعد استحالات وتغيرات
كثيرة كما وكيفا عن شخص له مثله انفصالا مثل هيولى الافراز والانزال عنه وهاتان النسبتان ليستا
عارضتين للاب والابن من جهة جسميتهما فقط حتى تزايدا بتزايد الجسمين وينتقصا بانتقاصهما
وينقسما حسب انقسام البنية الى الاعضاء فيكون ليد الاب ابوة بالقياس الى جزء من بنوة الابن التى
تكون فى يده فيكون الابوة التى فى اليد بذا للابوة التى للكل فان ذلك واضح البطلان بل لكل من الابوة والبنوة
عارضة للحيوان بما هو حيوان اى ذو نفس مقتضيا الى مماثله او مجانسه وكون الشئ ذا حياة ونفس ليس
مما يوجب الانقسام فكذا ما يتبعه من الاعراض التى تعرض من جهة الحيوانية فان الحيوانية وان كانت قابلة
للتفاوت بالكمال والنقص والقوة والضعف عند بعض المحققين من الحكماء كما مر ذكره الا ان تفاوتها فى مراتب الكمال
والنقص ليس بازاء تفاوت الجسمية فى العظم والصغر حتى يكون الكامل فى الجسمية العظيم الجثة الحيوانية والناقص
الصغير فيها ناقصها فيكون الابل والفيل احيوانية من الانسان والقردة فاذن نقول ان حلول الاطراف
بما هى اطراف ليس فى الجسم من حيث جسميته بل لانها نهاية وعدم ولهذا ذهب جمع الى انها عدمية فالسطح ينقسم
فى الجهتين لا فى الجهة الثالثة لان وجوده انما يحصل بقطع وقع فى الجسم من جهة امتداد واحد من امتداداته
الثلاثة فلا جرم لما كان عروضه للجسم بواسطة القطع الذى وقع له فى هذه الجهة لا بالذات لانه من هذه الجهة
عدمى فلا بالعرض بتبعية انقسام الجسم فيها لكون عروضه للجسم ليس من حيث وجود امتداده الحاصل فيها بل من
حيث فنائه وعدمه فيها ولكن ينقسم فى الجهتين الباقيتين بالذات والعرض جميعا اما انقسامه بالذات
فلكونه ذا امتداد من الجهتين الباقيتين من جهات الجسم عند عروض القطع على الجهة الثالثة له واما انقسامه بالعرض
وبتبعية المحل فلان عروضه للجسم ليس لاجل قطع ما سوى الواحد من امتداداته بل لاجل قطع الواحد وبقاء الآخرين
والا لكان خطا او نقطة فلا جرم ينقسم بانقسام الجسم فى الامتدادين الآخرين واما الخط فينقسم فى جهة واحدة بالذات

لم ينقسم فى هذه الجهة ٢

الذی

وبالعرض بشبه الحل ولا ينقسم في جهة اخرى اصلا بمثل البيان ذكرناه وعلى هذا فيقاس عدم انقسام النقطة في جهة اصلا
ما عرف وتدبر شبهة اخرى يلزم منها الطفرة الزاوية وهي عمدة مصرعي الانحلال واشكال اصعب الجزء والعنا
على وجوب الانفصال في المقادير وما يحصل منها كالزوايا والاشكال تقريرها ان الزاوية المسطحة مقدار سطحي
خطين ملتقيان على نقطة او كيفية عارضة للسطح من الجهة المذكور على اختلاف مذهبي الرياضيين وغيرهم
وعلى اي تقدير لا خلاف بين الحكماء في قبول القسمة بغير نهاية في الجهة التي بين الضلعين والزاوية قد تكون
الخطين مستقيمتهما او مستديرتهما او وقع تحدبيهما او تقعيرهما من جهة واحدة فكل منهما في جهة
مقابلة للجهة التي للاخر وهو اعم من ان يكون جانبا الحدبة منهما موضع الملاقاة او جانب التقعير [illegible]
في شيء من هذه الصور متحدين في الوضع بحيث ينطبق عليهما جميعا خط واحد لا ان يكون بينهما زاوية
وقد يكون مختلفة الخطين وهي اما ان يكون بحيث وقعت حدبة خطها المستدير الى الداخل كما او خارج [illegible]
خط مستقيم بدائرة من خارج او الى الخارج كما اذا حدث من تقاطع قطر الدائرة ومحيطها فانه [illegible] كما برهن اقليدس
في كتابه بالشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه على انها احد من جميع الحواد المستقيمة الخطين والثانية
اعظم من جميع تلك الحواد فاذا تقرر هذا نقول انا فرضنا خطا منطبقا على الخط المماس يتحرك
الى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس منه حركة ما فاي قدر تحرك يحصل زاوية مستقيمة الخطين
اعظم من الزاوية المذكورة من دون ان تصير اولا مثلها وهذا هو الطفرة بعينها في الحركة وكذا اذا فرضنا
حركة القطر ادنى حركة مع ثبات احد طرفيه تصير تلك الزاوية منفرجة من غير ان تصير اولا مثل القائمة
لانه يزداد ما هو ازيد مما نقصت هي به عن القائمة عليها وكذا اذا فرضنا رجوع كل من الخطين المذكورين
الى موضعه الاول يلزم المحذور المذكور واستصعب كثير من الاذكياء حل هذه العقدة وذكروا فيها
وجوها غير سديدة وتشبث بعض العلماء بان الزاوية من مقولة الكيف ومراتب الكيف مما يجوز فيها
على وجه الطفرة وبعضهم ذكر ان هذه الحركة من احد الضلعين ليست في جهة هي بين الضلعين وهي جهة
البسيط الواقع بينهما بل في جهة اخرى هي جهة طول ذلك البسيط والزاوية لا تقبل الانقسام الا في جهة
الخطين لانه ما بين الرابع القاعدة والمنفرجة في الجميع ما ذكر ظاهر وذكر شيخنا وسيدنا الامام العلامة
ظله الظليل على مفارق مريديه بادامة وجوده الشريف وعزمه الجليل واضاء اشراق نوره مستديما
على نور تلويا السالكين وطهر نفوس المستعدين مما يتقي الطليل [illegible] ايده الله وقوته من وجه
وجيه نذكره تبركا بافادته وتيمنا بانشائه وهو ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبار انها
سطح واعتبار انها احيطت بمستقيم ومستدير وهي انما تمتنع تطرق تلك الحركة بالاعتبار الاول فقط لا باعتبار

لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان تساوي زاوية اخرى مختلفة الضلعين وكذلك العكس
فانه اذا طبق الضلع المستقيم من المستقيمة الخطين على المستقيم من مختلفتيهما فاما ان يقع المستقيم الاخر
بين المختلفتين او خارجا عنهما اذ لا يمكن الانطباق بين المستقيم والمستدير فلا ينطبق الزاويتان المستقيمة
الخطين على مختلفتيهما وبالجملة يختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين استقامة واستدارة
لانهما من الفصول المنوعة للخط فكذا ما يحاط به من جهة كونه محاطا بهما ولما كانت الحركة امرا متصلا واتصال الملتقى
والجسم وقد تقرر ان الامور المختلفة بالنوع لا يكون بينها اتصال وحداني موجود بوجود واحد فما يقع في
طريق الحركة لا بد وان يكون افراده ومراتبه من نوع واحد فشيء واحد من افراد احد المقدارين المختلفين
بالماهية لا يقع في مسافة الحركة ومسلكها ولا ندري ان المتزايد بحسب المقدار الخطي لا سبيل ولا يمكن ان يبلغ بحركة
في شيء من المراتب مقدارا سطحيا وبالعكس وكذا المتزايد في السطح لا يبلغ بالحركة في حدودها الى مساواة
جسم ما وبالعكس فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا تحرك ضلعه وضعا [illegible] انما يبلغ بالتدريج الى مساواة جميع
الافراد المتوسطة في القدر بين المبدأ والمنتهى من ذلك النوع وهي التي تكون واقعة في مسلك تلك
الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة شيء من افراد النوع الاخر لعدم وقوعه في مسلك تلك الحركة
فلا يلزم ان يبلغ الزاوية التي هي بين الدائرة والخط المماس في التعاظم الى زاوية مساوية المستقيمة الخطين
ولا التي بين القطر والمحيط في التناقص الى مساواة القائمة ولا التي بين الخط المماس والقطر في التعاظم
الى مساواة ما هي اعظم الحواد بحث وتتميم وللمباحث ان يقول انا قد اثبتنا ان الزاوية
الحادة بانها اعظم او اصغر او ازيد او انقص فلا بد ان يصح ما يجري بينهما من قياس الازيد ان يجري فيها
قياس المساواة ايضا اذ الاعظم والازيد بالنسبة الى المساوي وان اشتمل على مثل ذلك الامر وشيء زائد
عليه فالمساواة بين المستقيمة الخطين والمختلفة الخطين ثابتة بالامكان وجوابه بان الازيد قد يقال
يقال بالاشتراك الاسمي او بالحقيقة والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين يوجد بينهما عاد مشترك ويقال
لهما المتشاركان ما النسبة بينهما الا عددية وسميت بانها ابنة احد المقدارين المتجانسين من الاخر
بان يقال هذا المقدار من ذلك المقدار ثلثه او ربعه او جزء من عشرين جزءا منه وهذه هي التي تقتضي
التجانس بين المتناسبين ويلزم كون احدهما [illegible] بالقوة على الاخر مع شيء زائد وعلى ما يتحقق بين
مقدارين لا يمكن ان يقال لواحد منهما انه شيء من صاحبه وهو لا يقتضي كونهما من نوع واحد او جنس
قريب ولذا عرفنا [illegible] الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين مع ان الاختلاف
بين الخط المستقيم والمستدير وكذا بين الخطوط المستديرة المختلفة في الحدبة كالفصول المنوعة ولما كان التساوي

فلا معنى لها الا المماثلة في المقدار والكمية فلا بد من ان يكون المتساويين متماثلين في نوع الكمية سلمنا ذلك لكن
انه يصح ان يصير اصغر المتساويين اعظم من الاعظم بدون ان يصير مساويا له كما اذا فرضنا درجة واحدة من
الدائرة تزيد بحركة الفرجار الى ان يبلغ نصف الدور فيصير اعظم من القطر وقد كانت اصغر منه لا محالة
بدون ان يصير وقتا مساويا له فاعرف هذا واما ما لزم من كون سدس المحيط من الدائرة مساويا
لوتره الذي يساوي نصف القطر لكونهما ضلعي مثلث متساوي الاضلاع في البرهان المشهور فالوتر يكون
ستين جزءا كنصف القطر من اجزاء بها يكون القطر مائة وعشرين جزءا مثل سدس المحيط الذي اجزاؤه
ستون ايضا سدس للثلثمائة وستين هي اجزاء المحيط عند الحساب فالوجه فيه ان عدد الستين
لسدس المحيط حقيقي ولنصف القطر وضعي اذ ليست اجزاء القطر بحسب الحقيقة مائة وعشرين بل
هي بحسب الوضع عندهم لمصلحة راعوها هي السهولة في الحسابات وانما اجزاؤه الحقيقية هي مائة
واربعة عشر وكسر فلم يلزم المساواة بين القوس ووترها الا في الوضع لا في الحقيقة فالحاصل ان الازم
فالالزم غير محذور وقال القدماء ومنهم ارشميدس اثبتوا بين المقادير المختلفة الانواع نسبا لا نسبية
والانفصلية العمشتين لا بالمساواة فهي تتصف بالمغايرة بين المختلفين بوجه العموم دون المساواة
وسائر النسب العددية واشتراط التجانس في النسبة مطلقا على ما اشتهر بين المتأخرين مثل انما
اذا كانت عددية لا مقدارية اي صمية وههنا شبهة اخرى كثيرة قد تتضمن المباحث
مشتمل كثيرة في الجواب تركنا ذكرها على وجه التفصيل مخافة الاسهاب في التطويل ولان بناء
الاجوبة عن الكل على تحقيق الحركة كما سيجيء حيث يجب جنسه فانتظر مع تشا انشاء الله وهي كاشتراط
حضور شيء غير منقسم من الحركة والزمان شيئا غير منقسم بازاء اتيهما من المسافة وكايجاب حركة النقطة
بحركة ما هي فيه تخرق وطرشا الى ابعاد غير منقسم وكاقتضاء عدم الان في آن يليه تتالي الانات
المستلزم لتركب المسافة من غير المنقسمات وكاستلزام حدوث اللاوصول في آن يلي آن الوصول
تجاور الانين وكذا اللانطباق واللامحاذاة وكاستيجاب كون الزمان مركبا من الانات لحركة
من الاكوان الدفعية بكون لما صو من الزمان امرا غير منقسم مع انقضاء الدفعة مضى وعما سيأتي وعدمهما
فاذا عدم وجد آن اخر منفصل عنه بمثل ما ذكر ويكون الحركة لا اول لحدوثها لعدم حدوثها في آن هو
مبدأ الحركة والا لكان الزمان موجودا في الان ولا في آن اخر يكون بينهما زمان والا لم يكن ما فرض مبدأ
مبدأ بل في آن يلي الان الاول الذي هو اخر زمان السكون فيكون معناها الكون الاول في الان الاول الثاني
الثالثة وكاستلزام اتصال الجسم عدم وجدان التفاوت بين الحركتين سرعة وبطوءا اذا اتفقتا في الاخذ والترك

نصف

تكون كل منهما في كل آن تعرض من زمانها بينهما ابن فايون كل واحد منهما مساويه لا يوف القوى والاذنهجا لكلام المستلزم
وقد تعرض بهم شبه هذه الشبهة في الزام مساواة الخردلة للجبل **فصل في ان ترتيب الجسم**
من نفسه كيفية ثابتة الى غير النهاية اعلم انه ذهب جمع من القدماء منهم مبقراطيس الى ان ما يشاهد من
من الاجسام المفردة كالماء والهواء مثلا ليست بسائطا على الاطلاق بل انما هي حاصلة من بسائط صغار
متشابهة الطبع في غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية فقط وبهذا وبتسميتها اجساما يمتاز
هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء ثم اختلفوا في اشكالها فذهب كثير منهم الى انها كرات
لبساطتها والتزموا القول بالخلاء وقيل انها مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل
على خمسة انواع في الاشكال فللنار اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذو ثماني قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات
وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات هذا ما نقله الخطيب الرازي وذكر الشيخ في الشفاء انهم
يقولون انها مختلفة الاشكال بعضهم يجعلها متفقة الانواع وقد قرر بعض المتأخرين الدليل في ابطال
هذا المذهب بان تلك الاجزاء لما كانت الجبلة لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز
على الاخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنع
على الجزء نظرا الى ذاته لامتنع على المجموع وفيه بحث اما اولا فلكونه مبنيا على تساوي تلك
الاجسام في الماهية ولا يجدي اعترافهم بكونها متساوية في الطبع اذ غاية الامر فيه ان يحصل الزامهم بذلك
فلم يكن البيان برهانيا وللقائل ان يدعي انها مختلفة بالماهية ولا يوجد جزءان متحدان في الماهية فلم
يثبت ان كل جسم قابل للقسمة الانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهيولى فضلا عن ان يتم واما ثانيا
فلان تقرير هذا الدليل على هذا التقرير موقوف على تساوي الاجسام المحسوسة ومباديها التي تتركب
منها الاجسام وهو غير ثابت ولعلهم معترفون بذلك ايضا لان هذه الاجسام المحسوسة مخالفة الطبائع
بالضرورة فاذا كان مباديها متفقة الطبع جميعا فلم يكن الكل والجزء متفقين في الطبيعة وان كان
المراد بالمجموع العدد الحاصل من مجرد الاجزاء المادية من غير ملاحظة الصورة الحاصلة للكل فليس لها
حقيقة متاصلة وحدة طبيعية حتى يحكم عليها بانها مساوية لغيرها في الحقيقة ام لا وكان اخذ هذا الحكم
من قول الشيخ ان القسمة بانواعها تحدث الاثنينية في المقسوم تساوي طباع كل واحد منها لطباع المجموع
ولم يرد ان المراد منه القسمة الواردة على الجسم المفرد والا لا يخفى فساده فلا عرفت مع نوع ستر في
ولنتكلف في اثبات هذا المرام بما ذكره من كلام الشيخ مع مزيد شرح واتمام فالطباع معناه مصدر الصفة
الذاتية الاولية للشيء حركة او سكونا كان او غيرهما وهو اعم من الطبيعة والمراد من انواع القسمة ما يكون بحسب الفك

والقطع او بحسب الوهم والفرض او بسبب اختلاف عرضين قارين اى ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض ١٠٠
او غير قارين ما هو له بالقياس الى غيره كالمماسة والمحاذاة وقد مر ذكر هذه الاقسام والدليل على انحصار اى لم
القسمة في هذه الانواع ان الانقسام ان تودى الى الافتراق فالاول والا فان كان بمجرد الوهم فالثاني
والا فالثالث ويقيدنا الوهم بالمجرد صار هذا القسم قسما ثالثا والا فهو من قبيل الانقسام بما
ما يكون بحسب العرضين الغير القارين وقد اشرنا سابقا الى التفرقة بين قسميه بان احدهما
وهي منشأ انتزاع صفة في الخارج والاخر حادث بجعل عرض كتشبيه اتصال الاضافة بالمعنى الذي يعرض لاعضاء
الحيوان واستدلال بعضهم على كون الانقسام بهما وهميا بقولهم ان الجزء ما لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا
ولا وهما ولا فرضا من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين ضعيف كما لا يخفى لان الغرض منه تعريف
الجوهر الفرد لا ضبط انحاء القسمة وقد ظهر من نفي الانواع المتباعدة في معنى واحد عن الشيء نفي
النوع المتوسط عن ذلك الشيء وكذا قولهم انا نقطع بان الجسم الذي بعضه ببعضه يستنير او وقع عليه
الضوء او لاقى ببعضه جسما اخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل ولم يصر جسمين ثم اذا زال ذلك
التنشر او الضوء او الملاقاة صار جسما واحدا وكذا قولهم لو كان كذلك لصار المسافة اقساما بلا نهاية
في الخارج بحسب موافاة المتحرك لحدودها ثم يعود فيها واحدة متصلة في نفسها عند انقطاع الحركة
فان مرجع سلب الوقوع في الخارج عن النفي باختلاف عرضين قارين بانضمامهما مع التي صح فيها ذلك
السلب مع نوع من التدليس والمغالطة فانا قاطعون بان محل السواد من الجسم غير محل البياض منه
وان ارتفع الوهم والفرض خصوصا اذا افترقا في باطنه وبان السطح الاول للاسود غير السطح الابيض وبان
الماء الحار غير الماء البارد ثم من الذي قال ان موافاة المتحرك للمسافة متعددة ليلزم تعدد المسافة
بوجه فضلا عن عدم تناهي العدد ومن الذي قال ان المسافة المتصلة احد وحدة في الواقع وهل هذا
الامر الا غالط المشاغبين بان الموجود من الحركة في الكل وفي جزئه غير منقسم وسنطلعك ان شاء الله العزيز
على تحقيق حقيقة الحركة والزمان بوجه لم يبق لاحد مجال لهذا الهذيان حسب ما وعدنا ان شاء الله
ومما يؤكد ذلك تصريح الشيخ في منطق الشفاء بانه انفصال بالفعل وما ذكر ايضا في شرح الاشارات
من الانفصال بحسب اختلاف العرضين انفصال في الخارج من غير تادي الى الافتراق شيء وما قررنا اى لم
فمعنى كلامه ان كل متحيز مما يوجد او يفرض فيه طرفان باحد اسباب القسمة يتميز كل واحد منهما عن الاخر
في الوهم او في الخارج يساوي طباع كل من القسمين طباع الاخر وطباع المجموع المتصل اليهما وذلك يتحقق
صادق عن وحدة في الوجود بل هو يحق من الوجود الوحداني والوجود الواحد لا يعرض له شيء في المتصل

الاثر المتمز

التامة المستغني كل منها في تمام مهيته عن الاخر بخلاف المادة والصورة والجنس والفصل المحتاج
بعضها الى بعض لنقصانه وابهامه فاذن لا يخ اما ان يكون طباع كل جسم من الاجسام الطبيعية
يساوي للاخر ولا اقل واحد منها لواحد اخر او يكون الجميع مخالفة الطباع بحيث لا اشتراك في الطبيعة
بين اثنين اما على الشق الاول فنقول التحام الشقين اعني اتصالهما وافتراق الجسمين اعني انفصالهما
اما بحيث يمتنع ارتفاعهما لا وعلى الثاني ثبت المرام من تجويز الفصل والوصل في تلك الاجسام
وعلى الاول فلا يخ اما ان يكون الامتناع لامر ذاتي ام عرضي لازم او مفارق فان كان الثاني
فكذلك لان المطلوب تمهيد اثبات الهيولى كما سيظهر وهو انما يثبت بامكان شيء منهما وان لم
يقع بعد في الخارج لمانع لازم كالفلك او مفارق كالصغر والصلابة في بعض الاجسام التي سماها
الرياضيون المحسوس الاول لا يحتمل القسمة عند الحس وبازائه الزمان الذي يقطع فيه الحركة ذلك الجسم
وهو المحسوس الاول من الزمان عندهم كما ذكره العظيم افلاطون في كتاب النواميس الالهية وهو
الزمان الذي اذا تحرك المتحرك كالنقطة الجوالة او الهابطة فيه دائرة عظيمة او خطا طويلا يراهما
الحس مجتمعي الاجزاء معا وان لم يكن كذلك في الواقع وان كان الاول فيجب ان يكون نوعه محصورا في واحد
والمفروض خلافه واما على الشق الثاني فنقول تلك الاجسام وان تخالفت بحسب الطبايع والصور
الا ان الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام مهية نوعية متحصلة في الخارج وانما تختلف افرادها من حيث
افرادها بامور منضمة اليها من خارج وقد مر في مباحث المهية بيان الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة
الانواع وبين الجسم بالمعنى الذي هو جنس فالفصول عوارض خارجية منضمة بالقياس الى المعنى الاول ومتممات
داخلية مضمونة بالقياس الى المعنى الثاني فجسمية اذا خالفت جسمية اخرى كانت بامور خارجية سواء كانت
جواهر صورية او اعراضا ولما جسم اذا خالف جسما اخر مباينا له في النوع كانت بامور داخلية وعدم
الفرق بين هذين المعنيين مما يغلط كثيرا وبالجملة لا شبهة في ان الصورة الامتدادية وهي تمام حقيقة
الجسم بما هو جسم في جميع الاجسام امر واحد نوعي محصل ومقتضاها فيها واحد وما يجوز ويمتنع لها في بعض
الافراد يجوز ويمتنع في الكل فح لو كان الالتحام بين الجزئين المتصلين مقتضى ذات الطبيعة الامتدادية
يلزم ان يكون الاجسام والامتدادات كلها متصلا واحدا ولو كان الانفكاك بين الجسمين المنفصلين
ذاتيا لها لم يوجد شيء من تلك الطبيعة متصلا واحدا بل لم يتحقق لا في العين ولا في الوهم وذلك مع ذي
البطلان الجواهر الفردة مع استحالة وجودها ليس من افراد تلك الطبيعة بحسب مفهوم الجسم وشرحه فهذا التقرير
البرهان على ان القسمة الانفكاكية لا تقف عند حد في شيء من الاجسام من حيث الجسمية ولا حاجة الى دعوى التشابه

في الاجسام بلو كانت الدعوى متعلقة برهانية او مسلمة عند الخصم كافي الاقيسة الجدلية ولذلك اكتفى الشيخ
في ابطال المشهور في الاجسام الذي هو الطبيعة والفلكية وجعل المانع عن الانفصال في الفلك لازما لها و
ثابتا وجعل المانع في القابلين خارجا عن الطباع المشترك وان كان المانع في الفلك والمانع في جوهره
بما هو نوع خاص من الجسم لا بما هو جسم فقط وكلا الزم المانع له او دخل فيه في نقصان لا يكون الا
واحدا لم ينقسم مخلص آخر لو قطع النظر عن تشابه الاجسام المنفصلة لتم البرهان لان النظر في جسم مفرد
وقبوله للتبعيض الوهمي يوجب ان يقبل الجزء المقداري ما يقبله الكل وبالعكس لتشابه الكل والجزء فان من
الاستعداد به وما يطابقها ايضا ان اجزاؤها المقدارية جزئياتها فللكل وجود بالفعل وتشخص في الجزء
وجود بالقوة وتشخص فيه بحسب الهيئة المشتركة ان يعرض لاحدهما ما يعرض للآخر وبالعكس فلو كان يكون
منفصلا والمنفصل متصلا ليس جزء الجسم يلزم ان يعم كونه مقداره كمقدار الكل فلم يبق فرق بين الجزء والكل
حج كما الكل يمتنع ان يكون مقدار الجزء مثله فهذا من نقض وزيادات تعين الكل كلا والجزء جزءا والا لكان
كان جائزا من حيث الطبيعة س فما نقول في الفلك من حيث كونه فلكا حيث امتنع الفصل على اجزائه لا
المجموع حج للفلك ليس بما هو فلك جزء مقداري لان طبيعته المنوعة لجوهره لم يوجد الا في غير تلك
نا المقسوم بحسب الفرض مادة الفلك لا فلكية كان المقسوم من الحيوان قابلا لحيوانية وهيهنا
شبهة مشهورة اعيت الفحول في حلها هي ان مبنى الاستدلال على استعمال لفظ مشترك
بين المعنيين بمعنى واحد في الموضعين فيكون مغالطة لا دليلا وهو ان ما يقبله الاجسام الذي هو الطبيعة
واجزاؤها ليس الا انفصالا قطريا واتصالا خلقيا وما قياس عليهما من تجويز العالم الاجسام وانفصالها
صفتان طارئتان وكذا القطع القبول في الاول بمعنى الاتصاف الذي يجامع الفعلية ولا ينافي اللزوم وفي
الاخيرين بمعنى الاستعداد المحدود الذي لا يجامع الفعلية فيشتمل طرد حكم الطبيعة الواحدة في جميع الجزئيات
هو جواز الاتصال والوحدة في كل من تلك الاجسام بحسب اول فطرتها والانفصال والتعدد في اجزائها
كذلك ولا يكفي ثبوت هذا المعنى في تمهيد اثبات الهيولى بل لا بد من التوسل فيها الى امكان طريان الوصل
الفصل او الفصل بعد الوصل فان المحوج الى الهيولى في كل موضع الامكان الاستعدادي المنافي للفعلية
الوجود دون الامكان الذي في الجامع لها فانه لا يقتضي من ملاحظة الفصل واعتباره كما سيعلم ان شاء الله
وقد اجاب شيخنا واستاذنا سيد اعاظم الاعلام واسند اكابر الكرام ضاعف الله قدره بان قبول القسمة
مساوق لامكان القسمة الانفكاكية بالنظر الى نفس طبيعة الانفصال وان منع عنها مانع لازم او دائم فان الانفصال
الانفكاك عليه لما انه لكان فرض الانقسام فيه من الاوهام الاختراعية وتحقق حج فرق بين فرض الانقسام فيه

في المفارقات الذوات ولا شك ان فرض الانقسام الوهمي من المقدار الاشتراك في خصوصا اذا كان منشأ اختلاف عرضين
بحث وكشف هذا منقوض بالزمان فانه عندهم متصل قابل للقسمة الوهمية غير قابل للفصل الانفكاكي
وايضا لو هم الشبهة وان سلم كونه مسا وقا للتجويز ووقوعها في الخارج لكن تجويز الفصل ووقوعه لا يستلزم الانفكاك
فضلا عن الاستعداد الذي انما يجوز العقل بشهادة بادي النظر ثم ان امام البرهان انظهر خلافه ثم اذا لم يكن عند
قابلا للانفكاك الخارجي لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه كتوهم القسمة في المجرد لظهور الفرق بينهما بان هذا
معدد وذاك خارج عن جنس الاستعداد وما لا استعداد ولا وضع له يكون تقدير القسمة فيه اختراعا محضا من العقل
ثم ان لابطال هذا المطلب دليلين آخرين احدهما وجود الشكل والتكاثف الحقيقيين في الاجسام كما يدل عليه
التجربة في القارورة الضيقة الرأس الجاذبة للماء بعد المص لعينا عند الماء بعد السد مع كون الماء خارجا منهما
ان كلا من تلك الاجسام لو كان بسيطا ذا طبيعة واحدة كانت كرية الاشكال الطبيعية فيحصل بينها فرج خالية
من الخلاء ثم وان كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع لم يكن متصلا واحدا هذا خلف وايضا اجزاؤها يكون
منداعية الى الانفكاك والرجوع الى احيازها واشكالها الطبيعية فيلزم ما لزم اولا من وقوع الخلاء

الفصل الثاني في البحث عن حال الهيولى مهية وحقيقة وفيه فصول فصل
في الاشارة الى مهية الهيولى من جهة مفهوم الاسم واثبات وجودها بالتحقيق

مجسبه ما انكر احد لعاقل يميز ان في الاجسام شيئا يوارد عليه الصور والهيئات ولها اخرى يختلف عليها الآ
والانقلابات ولا يحتاج الجمهور في اثبات وجود امر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم على المادة القابلة
لوجود هذه الحوادث واللواحق وذواتها فان كل من لها استها المخاطبة علمية بعلم ويعتقد يقينا
بالفكر والحدس ان التراب يصير نطفة والنطفة يصير جسد انسان او حيوان والبذر يصير شجرا والشجر
يصير رمادا او فحما وانما يقال انه خلق من الماء بشرا ومن الطين خلقنا لا يخ اما ان يفهم من هذا القول
ان النطفة باقية نطفة والطين طينا ومع هذا صار بشرا وحيوانا حتى يكون في حال الواحد نطفة وجسد
انسان او طينا وحيوانا واما ان يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء اصلا وكذا الطين
ثم حدث حيوان او انسان فيخ خلق الانسان من نطفة ولا الحيوان من طين بل ذلك شيء بطل بكليته وهذا
شيء آخر حصل جديدا بجميع اجزائه واما ان يكون الجوهر الذي كان فيه الهيئة النطفية او الطينية بطلت عنه
تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسانية او صورة حيوانية والقسمان الاولان باطلان عند الكل ثم ان
مما يشهد لها العادة ولذلك كل من زرع بذرا فنبت شيء منه او نزوج فيكون له ولد لا يفرق بين ولده
وغيره بانه من مائه ويحكم على الزرع بانه من بذره وعلى الفرخ بانه من بيضة او لا يرى انه لا يحصل في الزراعة

من البر غير البر ومن الشعير غير الشعير ولا في التوليد من الانسان غير الانسان ومن الفرس المحض غير الفرس
ومن الحمار غير الحمار ومن المزدوج من القسمين غير المزدوج من صفات كل منهما ثم ان جحد جاحد وعاند
معاند لا يلتفت اليه العاقل الفطن بل يكذبه مجرد الحس الانسانية ومثل هذا الانسان يكذب
نفسه في احكام كثيرة لانه لا يستحيي عن نفسه ومن لا يستحيي من نفسه لا يستحيي عن الله لانه اقرب اليه
من نفسه فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم لا خلاف فيها لاحد بل وقع الاتفاق من العقلاء
مع اختلافهم في الاراء على ثبوت مادة تتوارد عليها الصور والهيئات الا انها عند الاشراقيين ومن
تبعهم نفس الجسم الذي هو امر واحد لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه فمن حيث جوهريته يسمى
جسما ومن حيث اضافته وقبوله للصور والمقادير يسمى مادة وعند المشائين ومن يحذو حذوهم
جوهر ابسط يتقوم بجوهر اخر يحل فيه يسمى صورة فيحصل من تركيبهما جوهر وحداني الحلول قابل للمقادير
والاعراض والصور اللاحقة وهو الجسم فالجسم عندهم مركب في حقيقته من الهيولى ومن الامتداد
القابل للابعاد الثلثة وعند اصحاب ديمقراطيس اجسام متعددة بسائط غير قابلة للفصل وعند
قوم آخرهم المتكلمون على تشعبهم وتكثرهم هي الجواهر الفردة التي تتقوم منها التأليف فصل الجسم فالتأليف
عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض لا يتقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يتقوم بذاته
ويتقوم به محلها الذي هو الهيولى ثم من نفي منهم ان الامتداد الجسماني عرض في المادة والجسم مركب من الهيولى
والاتصال العرضي يكون مذهبهم من مذهب المشائين ويبقى الفرق بينهما بان تقوم جوهرية المحل
يكون عنده بما سماه صورة وعند هؤلاء بذاته مع اتفاقهم على تقوم الجوهر المركب بالعرض القائم
بالجزء الاخر منهم بحسب الهيئة ويكون المحل شخصا واحدا عنده واشخاصا متعددة عندهم ونسبة
مذهب المتكلمين الى هذا المذهب كنسبة مذهب ديمقراطيس الى مذهب الاشراقيين لان هذين مشتركان
في عدم جسمية الهيولى مع جوهريتها وقبولها للانقسام ومفترقان في تعدد الاقسام وعدمها وذانك
مشتركان في جسميتها ومفترقان في كون وفي تركيبها حاصلة بالفعل او بالقوة والهيولى عند البعض
استعداد محض وعند غيرهم ذات وجهين قوة من وجه وفعل من وجه وستعلم ان جوهرية الهيولى لا توجب
كونها امرا بالفعل محصلا فان قلت المذكور في كتب المعتزلة ان مبادي الجسم عند النظام وتابعيه
هي الوان وطعوم وروايح ونحو ذلك من الاعراض فلم يكن هيولى الاجسام عند المتكلمين كلها جوهرا قلت
نعم الا ان هذه الامور عندهم جواهر لا اعراض وتفريع هذا المذهب على ما سوف في كتبهم ان مثل الوهميات
والعقليات كالاكوان والتاثيرات والادراكات والاعتقادات الا الكم والكيف وما اشبهها كلها اعراض وحقيقة

حقيقة الجسم

حقيقة الجسم فلطعا واما الالوان والامنولوا الطعوم والروايح ونحوها من الكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة
وغيرهما فعند النظام ومن تبعه جواهر بل اجسام حتى صرح كما هو المنقول عنه بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب
من جواهر بجنسه ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صار الجسم الكثيف الذي هو الجماد واما الروح
فجسم لطيف هو شيء واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كل هذه الامور اعراض الا ان الجسم عند ضرار
عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض وعند الاخرين جواهر مجتمعة يحلها تلك الاعراض وقد وجد قريب
من زماننا هذا شخص من المشتغلين بالبحث كان مصرا على ان المكان طويلة متراكمة وان الارض يبوسة متراكمة
وهكذا سائر العناصر وهذا اشنع مما نسب الى النظام وما وقع في بعض الكتب كالمواقف وغيره
من ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار فليس مما ينبغي والصواب ان يذكر مكان النظام
ضرار على ما في سائر الكتب وربما يوجه كلام المواقف بان الكلام فيما هو جسم اتفاقا والنظام يجعله
مجموع اعراض يسميها جواهر بل اجساما فهو يوافق النجار ويخالف القوم في المعنى الا ان الاحتجاج عليها
بان العرض لا يقوم بذاته بل لا بد من الانتهاء الى جوهر يقوم وطلبا بان الجوهر متماثلة والاجسام متخالفة لكن
جواهر لا يلايم هذا التوجيه ولا ينتظم على راي النظام حيث يزعم ان كلا من تلك الامور كالسواد وهذا
جسم مؤلف من جواهر متماثلة في انفسها لا ماهية يدعيها وان لم يكن متماثلة لجواهر الاخر كالحلاوة والحموضة
مثلا وبهذا يظهر ايضا ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لا ينهض عليه مع ان بقاء
الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر عنده لا يتاتى على مذهب الناقضين
حتى لو عقدنا الالزام لم يتم المرام بل الاقرب ان الاجسام بما هي اجسام متماثلة عند الحكماء والمتكلمين لكن
ذلك مناط اثبات الصور النوعية عندهم واثبات الفاعل المختار عند هؤلاء القائلين بالاختلاف
انما هو النظام وما اسخف ما في كلام صاحب المواقف تاييدا لمذهب النظام واصلاحا لفاسد و
ترويجا لكاسد ولن يصلح العطار ما افسد الدهر من انه لا يعيد لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل كلا
من الاعراض داخلا في حقيقة الجسم فيكون الاختلاف اليها وكانه لم يفرق بين التجانس بحسب المفهوم الكلي
الذهني وبين التماثل في الوجود والتركيب الخارجي على تقدير التركيب العقلي والاتحاد الجنسي فقد دريت ان
المميز الفصلي لا يجب ان يكون هيئة مندرجة تحت مقولة عرضية ولا جوهرية فالاجسام اذا اتحدت
مع ساير الجواهر في الجوهرية ذهنا وكان الجوهر جنسا لها عقلا فلا بد من امتيازها بفصول يتحد معها في الوجود
يكون كل منها جزءا عقليا لا انا نسلم لها في الخارج والطعوم والروايح ليست كذلك واما اذا اتحدت الاجسام
مع بعض او الجواهر بعضها مع بعض اتحادا نوعيا او كان كل منها مركبا من الجوهر او الجسمية مع امر اخر على الخلاف من راي الحكماء

التوجيه

عليها

اشهر

منه

حتى يكون التركيب خارجيًا وجنسية الامر المشترك جسمًا كان او جوهرًا اذ وضع بعض من الاعتبار على الوجه الذي اشرنا

اليه من تصيير المادة الخارجية جنسًا مع كونها مطابق الحقيقة خارجًا وعقلًا باعتبار فاللازم الا دخول حقيقة

بعض الانواع بما هي انواع كما هو مذهب الاشراقيين من تقوم الاجسام النوعية بالاعراض فان مذهبهم ان تخصص لان حقيقة الجسم بما هو جسم كما هو مذهب النظام

الجواهر فكيف يوجه بما ذكر لان حقيقة الجسم بما هو جسم ثم العجب كيف ذهل عما في توجيه مذهبه واصابه

من الوقوع في غلطة اخرى هي عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الشيء بانتفاء ما يتقوم به وهو جملة ١

الاعراض الغير الباقية باعترافه وقد اشار اليه بقوله ولذلك ان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية فلو لم تكن

الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام المختلفة بعض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض وجب ان يلزم

عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض وهل هذا الا تناقض في الكلام فصل في الاشارة

الى ماهية الهيولى عند المحصلين من المشائين فقد عرفوا الهيولى بانها الجوهر القابل للصورة

وهو بحسب الظاهر منقوض بالنفس لانها جوهر قابل للصورة فالاولى ان يقيد الصورة بالحسية ومنهم من

قيد التعريف بكون القابل بحيث لا معنى له الا القابلية وفيه خلل الا لما ذكره الشيخ الالهي في المطارحات

ما سنذكره بل لان في النفس جوهرًا هيولانيًا لا معنى له الا القابلية لان استعداد بعض نحو المعقولات

الصورية كما سنحققه وليس هو نفس النفس لان النفس بما هي نفس صورة كمالية للمادة الجسدانية فلا يجوز

استعدادًا نحو الكلام الكمال العقلي لاستحالة ان يكون امر واحد بما هو واحد فعلًا وقوة وان كان باعتبار ان يكون

الى شيئين ولا صورة لامر ومادة لامر اذا كان الامران متغايرين وذلك لان اتصاف الشيء بالمتقابلين

بالاضافة الى امرين انما يجوز فيما اذا لم يكن ذلك الشيء حقيقته محض حقيقة احد المتقابلين وما نحن

فيه كذلك اما الهيولى فانها محض القابلية والاستعداد عند المشائين واما النفوس والصور فانها

فعلية في ذاتها متعلقة بالقوة والاستعداد مشوبة بهما بسبب وجودها بوجود الهيولى الحادثة

عن ذاتها وعلى ذلك بناء مذهبهم في تركيب الجسم المطلق من الهيولى والصورة واما ما اورده الشيخ

الالهي في اوائل الطبيعيات كتابه بان القابلية واستعداد القبول ليست امورًا جوهرية بل يجب

ان يتحقق القابل في نفسه حقيقة حتى يقبل امرًا اخر ويضاف اليه انه قابل لامر اخر وحامل الصور

ليس نفس الاستعداد فان الاستعداد هو استعداد لشيء لا في نفسه حقيقة بل لا يمتنع ان يكون

الجوهر الحامل للصورة يسمى هيولى باعتبار القبول كما ان النفس يسمى نفسًا باعتبار تدبيرها

للبدن فيكون هذه الاضافات اجزاء لمفهوم الاسم لا لحقيقة الجوهرية ففيه بحث

لان نسبة القابلية والاستعداد الى الهيولى كنسبة الفاعلية والايجاد الى الباري تعالى فكما دل البرهان على ان

التأثير ينتهي الى مؤثر يكون بذاته مؤثرًا لا بالة ولا بصفة زائدة ولا بجزء بصفة زائدة والا لكان منفعلًا في

اضافة بذلك الفعل الى امر ينضم اليه والى الحيثية السابقة على هذه الاضافة وهو ممتنع لانجراره الى لزوم

الدور او التسلسل الباطلين بالذات كما سنحقق في مقامه فكذلك سلسلة الحاجة والافتقار والاستعداد

ينتهي الى شيء ذاته محض الفاقة والافتقار وكما ان معنى عينية الصفات في الموجود الاول جل اسمه ليس

ان المفهومات الاضافية التي لا وجود لها الا في العقل هي عين ذات الشيء الذي هو صرف الوجود المجهول

الكنه بل معنى ذلك كونه بذاته منشأ لحكاية تلك الصفات ومنشأ لانتزاعها عما لم تكن الموجودات منع

الاشياء خارجًا فكذلك حكم عينية الاستعداد للهيولى فانها عبارة عن جهة فقر الاشياء وقصورها

في الوجود العيني كما ان الامكان الذاتي عبارة عن جهة فقر الذوات وقصور الماهيات بحسب نفوسها

في مرتبة الذات والماهية ولا يذهب على احد ان كون الشيء بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره

لا يوجب كونه من مقولة المضاف بالذات لان المتضايفين مفهومان ذهنيان كليان يعقل

كل منهما مع الاخر وليس كذلك حال الوجودات العينية اذا كان بعضها مستحيل الانفكاك عن الاخر

والا لكان جميع الوجودات داخلة تحت جنس المضاف بالذات وليس كذلك بيان ذلك ان الجاعل

بنفس ذاته جاعل والمجعول بنفس جوهره مفاض وبالجعل البسيط مجعول فالباري بنفس ذاته

المقدسة فياض للاشياء مع ذلك تعالى عن ان يكون واقعة تحت جنس فضلًا عن وقوعه

جنس المضاف اليه الذي هو اضعف الاعراض واما النفس في نفسيتها فان كانت بجوهرها متعلقة

الوجود بغيرها تعلقًا شوقيًا تدبيريًا او حلوليًا كان حالها ما ذكرنا من حال الوجودات المتعلقة

بغيرها بالذات وان كان نحو العلاقة مختلفًا وان كانت النفسية جايزة الزوال والانفكاك عنها بانتقاص

او بنا انطباعها على ارتباط الهيولى بغيرها فليس الا جامع واما قوله فقد تبين بعد ذلك ولا يجوز ان

يكون الاصل الجوهري حقيقة نفسه متقومة بالقوة والاستعداد وهو نفس الاستعداد فان جوهرًا

من جملة الوجوه لا يمتنع ان يكون عرضًا والا لم يكن الشيء جوهرًا عرضًا بل مجموع جوهر وعرض فالجواب

ان كثيرًا ما يعبر عن حقائق الفصول الذاتية بلوازمها العرضية كما مر في كرة غير مرة وهذا من قبيل تعريف القوى

بفاعليها الذاتية فالقوة الفاعلة يعرف بمتعلقها الخاص والقوة الانفعالية يعرف بانفعالها الخاص بفعليها

ان تعريف العقل بادراك المعقولات وتعريف القوة الحيوانية بالاحساس والتحريك والقوة النباتية

بالتغذية والتنمية كلها انما وقعت مقام الحدود وان كانت المذكورات بطولها منطبقة الاعراض النسبية الحدود

لكن الفصول الحقيقية هو ما يعبر عنها بهذه الالفاظ التي هي علاماتها ولوازمها اذ لا يمكن الحكاية عنها الا بهذه اللوازم

فكذلك الحال في الهيولى وسائر القوى الانفعالية من حيث انها انفعالية والمرتبة في الجميع ان الحال في الوجود
البسيطة لا سبيل الى معرفتها الا بالكلوازم او بالمشاهدة الاشراقية وان ما الحد المنطقي المركب
من الجنس والفصل ليس الا للماهية الكلية النوعية وربما يكون الوجود نحوا بسيطا والماهية اللازمة له
مركبا حدها من جزئين كل منهما داخل في الماهية خارج عن ذلك الوجود الا انها بجزئيها حكاية عن حقيقة ذلك
الوجود لازمة له بحسب حاق مرتبته ينتظر الانسان الى ذكرهما عند الاشارة اليه فيرتقي من اجلها الى
الوجود اضطرارا لامع ان الوجود ربما احلاله وقد حقق الشيخ هذه الحكمة المشرقية وقربيته اورده
شرف الله شأنه في كتاب المباحث جوابا عن مثل ذلك الاشكال حيث قال وههنا سؤال وهو
انه ان كان فصل الهيولى هو الامكان والهيولى جوهر وفصول الجواهر جواهر فيجب ان يكون الامكان
جوهرا وقد ابطل هذا وان لم يكن الامكان فصلا ولا لازما فقد كان قبل الامكان ممكنا لانها
لا ينفك عن الامكان والجواب عن هذا ان فصل الهيولى لا يعرف لان الهيولى من حيث
هو هيولى بمجرده ليس ممكنا ولا غير ممكن بل يلزمه الامكان معناه انه اذا عقلت عقل معها الامكان
2 فلا ينفك عنه انتهى كلامه وهو كما ظهر عند التعمق عين ما ذكرناه اذ غرضه ان الهيولى لكونها جوهرا
بسيطا وفصول البسايط الوجودية يكون بحيث لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها المنتزعة عن
حاق حقيقتها عند ما يتصورها الذهن ولو بحسب التحليل والهيولى ليست حقيقتها الا قوة الحقايق
وامكانها الاستعدادي كما يدل عليه برهان وجودها فهذا الامكان تمام ذاتها وحقيقتها وكمال
من حيث هي قوة الصور الجوهرية كما ان الحركة كمال ما بالقوة من الاوضاع العرضية من حيث هو بالقوة
منها واما ما اعترض ثالث الشبهة له والاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له كيف وقد تبين
ان الاستعداد للشيء لا يبقى مع حصوله فاذا كانت الهيولى هي الاستعداد او جزؤها الاستعداد
للصورة فلا يبقى مع الصورة وكلامنا في حامل الصورة فجوابه ان وحدة الهيولى كما ستحقق وحدة
مبهمة لان لها في ذاتها استعدادا كافة الصور والاعراض وكلما خرج منها الى الفعل بطل ما بحسبه
الاستعداد فلم يكن الهيولى استعدادا الا لغيرها وهذا مثل ان وحدة الهيولى جنسية ليست
شخصية ما ولو لا كلام ومن قال من الحكماء ان هيولى عالم العناصر واحدة بالشخص بان عرض الهيولى
لما تشخص حصل لها من الهيئات العارضة من الصور والاعراض المتخيلة ولا شك ان مجموع الجواهر والاعراض
واحد وتحقيق ذلك ان للهيولى في ذاتها لكونها امرا عقليا وحدة كوحدة ما وضعه للمعقولات المشتركة
بين الحقائق المتكثرة النوعية في الذهن عند ملاحظة العقل اياها واحدة في الذهن متخصصة

العقل

العقل فحال الهيولى في وحدتها الشخصية العقلية كحال الاجناس في وحدتها الذهنية الاشتراكية وكثيرا ما يصرح
الشيخ واتباعه ان الجنس الذي للمركبات استعداد لوجود الفصول ومع ذلك اقترانه ببعض الفصول لا
يبطل استعداده لسائر الفصول وذلك لان وحدته مبهمة بجامع الكثرة كما ان التشخص لا يأبى العموم
والاشتراك فكذلك حكم الهيولى في كونها استعدادا فانها ليست استعدادا واحدا بل في كل مرتبة
تقترن بصورة تصير استعداد الصورة اخرى وايضا الحكماء فرقوا بين القوة والاستعداد بوجوه ثلاثة ذكرها الشيخ
الرئيس في بعض رسايله وذلك لان القوة يكون على الضدين بالسوية فان كل انسان يستوي على انه يفرح
ويحزن الآن منهم من هو مستعد للفرح ومنهم من هو مستعد للحزن وكذلك الحكم في الغضب والخوف
وساير الانفعالات ولان القوة ما يكون بعيدا والاستعداد يكون قريبا والقوة تتفاوت
شدة وضعفا والاستعداد لا يكون الا واحدا هو القوة الشديدة وبالجملة الاستعداد استكمال
للقوة بالقياس الى احد المتقابلين فالهيولى الاولى هي بالقوة كل شيء فبعض ما يحصل فيها
يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه الى زواله وبعض ما فيها لا يعوق عن بعض اخر
ولكنه يحتاج الى ضميمة اخرى حتى يتم الاستعداد وهذه القوة هي قوة بعيدة واما القوة القريبة
فهي التي لا يحتاج الى ان يقارنها قوة فاعلة قبل القوة الفاعلية التي ينفعل عنها فالنطفة مثلا ليست
بالقوة منسانا بل يحتاج الى ان يلقاها او لا قوة فاعلة ثم ناشرة ثم ناحية ثم بعد ذلك يتهيأ
لان ينفعل من ملاقاة القوة الفاعلة المتناهية فيصير منسانا فظهر ان الهيولى ليست
استعدادا واحدا لخصوص صورة واحدة حتى يبطل ذاتها بوجود تلك الصورة بل هي قوة مطلقة
لجميع الصور وليست في ذاتها واحدة بالعدد بل بالمعنى وليست ايضا جوهرا مستقلا في الوجود
حتى يكون وحدتها وحدة معينة بل هي في وجودها تابعة لوجود صورة ما مطلقة يحصل الجميع بها
المطلقة محصلا واحدا بالعدد مستقلا في الوجود ويقيمها مقيم عقلي متشخص وان اردت ايضاح
ذلك فانظر الى حالات البدن كيف يصحبه قوة مستمرة للهيئات والصور المتبدلة للاعضاء
للاعضاء وغيرها واستعداداتها المتعاقبة فلم يزل يلزمه ما دام في هذه النشأة نفس
وبحسبه قوة مستمرة نحو الاستكمال طورا بعد طور وحال الاغب حال الجبلة يتبدل فيه جميع القوى
التي للاعضاء والامشاج ومع ذلك محفوظ الوحدة الشخصية للصور المطلقة والاستعدادات المطلقة
بنفس شخصية باقية من اول العمر الى اخر الاجل فقس عليه حال عالم العناصر في وحدتها الشخصية
ووحدة هيولاها الى اخر الدهر التي هي قوة محضة مستمرة الى اخر الدهر مع تبدل الصور وتعدد الاستعدادات

وسيجيء تفصيل ايضاحه في مباحث التلازم ان شاء الله ومن هنالك ظهر خطاء جماعة من المتاخرين كالعلامة الخفري وغيره زعموا ان الهيولى شخص واحد تتوارد عليه الصور والهيئات ومثلوها بالبحر والصور بالامواج ولو عكسوا الامر لكان اشبه بان يكون اولى فان وجود الهيولى تابعة لوجود الصورة فكيف يكون المتبوع متجددا والتابع بما هو تابع واحدا شخصيا وقد برهن على ان ما بالفعل مطلقا متقدم على ما بالقوة واما القوة الجزئية فهي متقدمة على الفعل الذي هو قوة عليه وكل قوة تابعة لفعل متقدم وهي امكان لفعل متقدم عليه ومضاف اليه فالقوة الرجوعية تابعة لصورة الطفولية مقترنة بها والقوة على الطفولية تابعة لصورة المنوية والقوة عليها تابعة لصورة الدموية والقوة عليها تابعة لصورة الغذاء وهكذا استعادته الى ما قبلها الى ان ينتهي البسائط ثم يعود الى صورة المركبات تارة اخرى بغير واسطة او بواسطة ترددها من بسيط الى بسيط حتى ينتهي الى المركب فلا بد ان الاستعدادات تابعة للصور بوجه والصور تابعة للاستعدادات بوجه اخر كالمد والجزر للبحر والطلوع والغروب للفلكيات والقبض والبسط للقوة واما النقض على التعريف الذي ذكرناه للهيولى اي الجوهر القابل للصور الحسية بان من الصور الجسمانية ما ليست بحسية سيما صورة الفلك فانها غير محسوسة فالجواب ان المراد منها ما يقبل الاشارة الحسية وان لم يكن مدركا باحدى الحواس الظاهرة واطلاق الحسي على ما يقبل الاشارة الحسية شايع كثير ولا حاجة ان يورد في تعريف الهيولى بدل الحسية الجسمانية فيقول الهيولى جوهر قابل للصور الجسمانية ثم يعرف الجسم بانه جوهر من شانه ان يقصد بالاشارة الحسية او يمكن فيه فرض ثلث متقاطعات على التقاطع القائم كما مر

فصل في اثبات الجوهر الهيولاني

في ابطال المذاهب القائلة بانفصال الجسم الى اجزاء لا تقبل القسمة المطلقة اصلا جوهرية كانت كما عليه المتكلمون بشاع العبارات بعض من تقدم عهده منهم فلا ... وارسطوا من الفلاسفة قبل فتح الحكمة وتمامها او عرضية كما عليه النظام والضرار والنجار او ... الفلكية تتعدد دون غيرها كما رآه بعض اتباع ذي مقراطيس واصحابه فتثبت ان حقيقة الجسم ... متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال ولمثل انفصاله واتصاله بتباعد الاجزاء وتجاورها بل زوال الوحدة وحدوث الانفصال او زوال الانفصال وحدوث الاتصال وبالجملة شان هذه الحقيقة لا بد وان يكون وحدتها الشخصية عين اتصالها ومتصليتها كما ان وحدة العدد وتشخصيتها ليست الا انفصالها او تعددها وكما ان بطلان كثرة العدد يبطل هويته

الانفصالية فبطلان وحدة الاتصال في الجسم يبطل هويته الاتصالية فاذا الجسم اتصال متحقق بقوله للانفصال المتحقق ان القابل وما يلزم يجب بقاءه وجوده مع المقبول والاتصال نفسه لا يبقى مع الانفصال لما علمت ان الوحدة مقابلة للكثرة فلو لم يكن في الجسم شيء يقبل الانفصال لكان اما ان يقبل الاتصال مقابله ضده او عدمه واما ان يكون الفصل اعداما للهوية الاتصالية بالتمام وايجاد الهويتين انفصاليتين اخريين من كتم العدم من غير رابط يجب الذات بين هاتين وتلك وكذا اعدام الهويتين متصلة واحدة لو لم يكن قابل غير الاتصال يلزم ان يقبل الشيء نفسه او يكون الوصل اعداما للهويتين واحداث هوية واحدة من غير جامع بين هذه وبين تينك والاولان باطلان بالضرورة وكذا الثاني للفرق الضروري بين الفصل وبين اعدام جسم بكليته واحداث جسمين اخريين واحداث جسم ثالث كما هو الحق ... كبيران او صغيران ... ذلك الامر الباقي في الحالين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه هوية اتصالية لامتنع طريان الكثرة والانفصال عليها مع بقائها بحالها ولا هوية انفصالية كالوحدات الجوهرية او غير الجوهرية لامتنع طريان الوحدة والاتصال عليه بل وحدتها واتصالها بحلول الصورة الاتصالية فيها وكثرتها وانفصالها بطريان الانفصال عليها ثم ما ظهر لك ان ادنى مراتب الموجودية بالفعل هو الوجود الاتصالي والانفصالي الذي لا جامع بين شيء منهما بالقياس الى نفسه واجزائه ... ان الوجود الاتصالي للمكان ... والمقصود فلم ينل من منبع الوجود الامر ... ان يتصف بالجوهر من دون حامل يحمله ... برهن على استحالة جوهرية الافراد الانفصالية ويبطل كون المنفصلات والاحاد الوضعية موجودا مستقلا جوهريا من الموجود العددي ليس الا عرضا قائما بغيره وانما المتالف من الوحدات لا يستحق الا ... عرضيا ... وكذا القسم الثاني من المقادير لا يسع الا الوجود العرضي كما ستحقق فظهر ان لا وجود لمنفصل من الجواهر الصورية الا الهوية الاتصالية الجسمية ولا شك ان مادة الشيء وجودها انقص من ذلك الشيء كيف ونسبتها اليه نسبة الشيء الى التمام وقد فرغنا من تحقيق هذا في مباحث العلل الاربع فالمادة يلزم ان تكون مادة يكون صورتها اضعف الصور فهل الا قابل محض لا حظ لها من الفعلية فمثل هذه المادة يجب ان يكون حقيقتها انها متقومة بفعل ما اي فعلية كانت ومادة متحصلة بتعين ما اي تعين كانت حتى انها تستتم هيئتها بالفصل كما تستتم بالوصل وتتقوم بالكثرة كما تتقوم بالوحدة وتبقى مع الفساد كما تبقى مع الكون وتقبل الخير كما تقبل الشر وانما يحصل الاستمرار والبقاء لها لانها تبهم لحلول الصور المتعاقبة نوعيتها تتعاقب الاشخاص بابقاء مقيم قدسي يديم بعنايته عالم الاجسام ونوعها

يقبل الاتصال

وكذا بين الوصل واعدام جسمين

ولوابيها اللاحقة وتحفظ انواعها بتوارد افرادها بعين وجوداتها وخيراتها وتجبر نقصاناتها وشرورها
وآفاتها ونقايصها بتعقيب امثالها واشباهها أبحاث وتحقيقات قال صاحب المطارحات
وهو ابن سهلان الساوجي معترضا على الحجة المذكورة ان الانفصال عدمي والعدمي لا يحتاج الى قابل.
مثله والا لكان في العدم قوابل موجودة غير متناهية مثل وجود الاشياء ودفعه بان الانفصال
ان كان عبارة عن حدوث هويتين اتصاليتين فذلك وان كان عبارة عن عدم الاتصال فليس كل
عديم الاتصال منفصلا حتى يكون العقل منفصلا والنقطة منفصلة بل لا بد مع ذلك من اضافة
الى محل يبقى معه ولها استعداد ما يقابله فكما ان البصر مضاف الى محل وعضو يتصور بصورة المرئي
ويقبل قوة بها يرتسم الالوان فكذلك العمى الذي هو بطلان تلك القوة عن العضو القابل لها
نوعا او شخصا وكما لا يقبل السواد البياض بل محله كذلك لا يقبل البصر العمى بل محله فكذا
لا يقبل الانفصال بل محله وقد علمت ان قابل الاتصال لكونه محض القابلية يكفيه امكان جهة بينها
لورود الاشياء عليه لغاية غربته في ذاته عن الصور فنسبته الى الاتصال والفتق عنه كنسبة
فيقبل العود ثم العود بخلاف غيرها من القوابل الثواني المتصورة بصورها المقومة بها فانها لا تقوى
لاستعدادها وبتوالها لما يحتاج الى مزيد تأثير من مؤثر قوي لينفعل به وينتقل من احد المتقابلين
الى الآخر بل ربما ينفعل من احد الطرفين بحيث يبطل استعداده لغيره او للطرف الآخر كالمتصور بصورة
نارية لا ان منها وكالمتصور بصورة فلكية او كوكبية لا فساد لها ولا انفساد فصيرها الا على
نحو الفناء المطلق كما هو عند اشراق الملة والحكمة فليس حال الهيولى الاولى من هذه الجهة بالقياس
الى الوصل والفصل حال العين بالقياس الى البصر والعمى وحال الانسان بالقياس الى العلم والجهل
آخر قالوا سلمنا ان الانفصال يحتاج الى قابل لكن قابله نفس الجسم وهو الهيولى الاولى لا غير
وجوابه انا نبهنا على ان الاتصال المقوم للجسم ليس ما يتبدل عليه كابعاد الشمعة واشكالها فانها
اعراض لا يخل تبدلها بحقيقته الجسمية بل بكميتها التعليمية واما الاتصال المقوم للجسمية فمعنى ذاك لم
يزل جسم كان اولا حتى يقبل الانفصال فالقابل له معنى مباين للجسمية فثبت ان الاتصال ليس نفسه هو
الجسم ونوضحه على نمط ثان الاشكال الذي الجسم قابل للانفصال وليس الاتصال بنفسه قابلا للانفصال
فليس الجسم هو الاتصال بنفسه وقد فهم هذا الكلام ان الجسم لا يعقل الا بالاتصال وكل ما هو كذلك فليس
خارجا عن حقيقته القول القياسي فظهر من هذا القول ان الاتصال غير خارج عن حقيقة الجسم ومن الثابت
انه ليس كل حقيقته فكل ما ليس خارجا عن حقيقة شيء ولا كل حقيقته فهو جزؤه فالاتصال يكون جزء الجسم فالمادة

الاتصال م

القول القياسي م

هذا الزم ان يكون الهيولى غير الجسم نفسه ببطل ان يكون القابل للانفصال نفس الجسم بل جزؤه فله جزء آخر
غير الاتصال فتركب حقيقة الجسم عن الاتصال وما يقبله فيكون الاتصال صورة جوهرية والقابل
مادة جوهرية وهذا هو المرام بحث آخر ان بناء الحجة المذكورة على تركب الجسم من جوهرين
على وجود الاتصال الذي هو بمعنى الممتد الجوهري ونحن لا نسلم في الجسم الا الاتصال الذي هو من
فصول الكم وما سواه ممنوع فان القدر الذي يثبت من نفي الجواهر الفردة ليس الا جوهرا شانه الاتصال
والامتداد وقبوله للانقسام واما ان الامتداد نفس حقيقة الجسم او جزؤه فلم يثبت وما قيل من
انك اذا شكلت الشمعة باشكال مختلفة تغيرت ابعاده مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم فان الشمعة
المتبدلة الاشكال لا تخلو عن تفرق اتصال وتوصل بعد افتراق فالمطولة اذا جعلت مستديرة
يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت مستطيلة يفترق فيها اجزاء كانت متصلة
فاتصال واحد مستمر مع تفرق الاتصالات وتوزع الامتدادات غير صحيح وبوجه آخر نقول ان الاتصال
الذي يبطله الانفصال ثم يعود منه بعد زوال الانفصال لا شك في عرضيته فان الجسم عند توارد
الانفصال والاتصال عليه باق بهويته ونوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو وكل ما لا يتغير بتغيره
جواب ما هو عن شيء فهو عرض فالاتصال الذي يبطله الانفصال عرض وبوجه آخر انكم اثبتم في
الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية وامتدادا عرضيا هو المقدار التعليمي والامتداد من حيث
هو الامتداد حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهرية والعرضية فاذا ثبت عرضية بعض
افرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل اشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع فهذه
وجوه ثلثة تشترك جميعها في نفي الامتداد الجوهري عن الجسم فهي في الحقيقة يرجع الى انكار الصورة لا الى انكار
الهيولى وقد مر ان صاحب التلويحات ذهب الى ان حقيقة الجسم مركب من جوهر قابل وامتداد عرضي هو
نفس المقدار المسمى بالجسم التعليمي بناء على نفي تقوم الجوهر الجسماني من جوهر وعرض قائم به ولكن يجاب عن
الاشكالات من قبل المشائين اما عن الاول فبان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الابعاد الثلثة
على نعت الاتصال ولها اتحاد ذاتيا ولو لم يكن متصلا في نفسه فاذا لم يصح قبوله للمقدار كما سبق من العبارة
المنقولة عن الشيخ في الحكمة الفارسية وحاصلها ان نفس ذات الجسمية بما هي هي لو لم يكن متصلة واحدة
في حد جوهريتها بل كان اتصالها من قبل اعراض لكانت بحسب وجود ذاتها اما شاملة من الجواهر الافراد
متناهية او غير متناهية او يكون من قبيل المجردات عن الاحياز والابعاد والجهات ثم يعرضها الاتصال
وقابلية الانفصال او يلحقها التشكل بالابعاد وكلا الشقين باطل فلا بد ان يكون الجسم متصلا في حد حقيقته وذاته

والجهات م

فقابلية الجسم للابعاد انما يتصور اذا كان مستقلا باتصال ثابت له في حد نفسه وما يثبت الجوهرية ليكون
اما تمام ذاته او نحو جزء منها وبالجملة جوهر جوهر فيكون الاتصال جوهرا ايضا قيل ان يقول لنا في هذا الكلام اغاليط لم
تثبت ان تقوم الجوهر بالعرض ممتنع ولم يقم برهان يعتمد على استحالة تقومه بعرض هو احد جزئيه لقيام مجموع هو
جزء منه الاخر كالجسم عند القائلين بتركيبه من الهيولى ومن امتداد عرضي يقوم بهما فذلك الامتداد وان كان معتبرا
في حقيقة الجسم عندهم لكنه عرض اليته لانا نسلم نحن بجري الكلام في الجزئية الجوهرية فيلزم ان يكون من حد نفسه
مع قطع النظر عن عروض الامتداد له لانا نقول هذا بعينه وارد عليكم منقوض بالهيولى التي اثبتم فان الهيولى
عندكم متصلة باتصال يرد عليها من قبل الصورة وفي حد ذاتها غير متصلة ولا منفصلة وانما قولكم
لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا واحدا يلزم ان يكون الخواص الجرمي كما يستفاد من عبارات الشيخ الحكيم
او البعد له عن الاخياز ونحو ذلك فهو ايضا مشترك الورود والجواب عن الموضعين ان عدم اتصال الشيء
في نفسه لا يوجب انها المركب من المنفصلات الافرادية ولا يستلزم فيها الخلو عن الاخياز والامكان في
الواقع بل الخلو عن الاتصال بحسب مرتبة ذاته بذاته وانما يلزم ذلك لو وجب خلو الجسم عن الاتصال
المقادير والابعاد خلوه عنها بحسب الواقع وليس كذلك بل القائل بالاتصال لا ينفك عن لزوم اتصال ما
او انفصال لها بل في الواقع لا انتزاع تجرده عنه مطلقا فالجسم في الابعاد لا يوجب ان يكون القابل مستقلا في
حد نفسه هذا الكلام يجيب عن ذلك بان هذا الذي ذكرتم من حكاية كون الشيء متصلا في نفسه غير متصل
في مرتبة الذات ولا منفصل ولا متحيز ولا متحدد انما يصح اذا كان ذلك الشيء مما لا قوام له بنفسه ولا تحصل له بنفسه
بل يكون في نفسه مع نفسه بالقوة والامكان ويكون ذا استعداد محض متصلا بما يفرض مستقلا باتصال له
منفصلا بانفصال له وهذا مما يوجب الاظهر بكون الجوهر الذي لم يبق في نفسه متصلا ولا منفصلا هيولى
متقومة باتصال واحد او انفصال متعدد غير مستغنية عما يجعلها متصلا او منفصلا في تشخص وكون
الاتصال الجوهري صورة لما يقوم الهيولى بوحدته عند الاتصال الواحد وبكثرته عند الانفصال المتعدد حتى لا يلزم
خلو الهيولى في نفس تقررها عن الجسم والطرف لا كونها مع قطع النظر عن الصورة لما جوهرا قابلا او امرا حاله قابلا
تكون مرتبة قابلتها على تقدير جوهريتها الصورية متاخرة في الوجود عن وجود صورة ما الجوهرية الاتصال الصوري
ولمتقوم الهيولى بها لا يوجب ان لا يكون للهيولى مرتبة في الواقع يكون بحسبها خالية عن الاحياز والابعاد
واما لو كانت الهيولى متجوهرة بذاتها مع قطع النظر عن الاتصال ويكون الاتصال عرضا قائما بها غير مقوم لها بل
مقوما للجسم فقط كما زعمه صاحب التلويحات فالمحذور لازم لا مدفع له وهذا هو الذي حداهم الى اثبات
جوهرية الصورة فقد ثبت بهذا البيان ان الحال الذي يكون جوهرا وينزع العقل منه الابعاد مناطه هو انه لو لم يكن اتصاله

جوهري في الوجود لم يكن لشيء من الكميات المتصلة والمقادير القائمة بغير القارة وجود اصلا فكيف يصح
في هذا الاخر واما الجواب عن الاشكال الثاني فان بقاء جسم واحد بتشخصه عند التئام تقطعه
والانفصال الغير صحيح بل الصحيح خلافه وبقاؤه بنوعه لا ينافي جوهرية الاتصال وقوله ما لا يتغير بتغيره وجودا
فهو عرض كلام مجمل يفتقر الى ما يبينه والحق ان كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شيء مع بقائه بحاله الشخصية
ولو بحسب ذاته وهويته فهو من عوارض حقيقته واما اذا تبدل بتبدله التشخص الى تشخص آخر فهذا
يصح كونه من الذاتيات في الجسم اذا طرأ عليه الانفصال لم يبق هويته الشخصية بحالها بل ينعدم ويحدث بدلها
هويتان اخريان اولا ترى ان انسانية وطبيعة نوعية جوهرية مع توارد اشخاصها واختلافها جواب
ما هو فيها عند بناء الجزئيات الا يدل على كون تلك الاشخاص اعراضا مع ما ذكرناه انما يدل على كون
الاشخاص والمشخصات امورا عرضية للطبيعة فان كان ما الاستدلال تبدل له جواب ما هو فهو عرضي
بمعنى محمول خارجي لا انه عرض بمعنى المتقرر في موضوع فنسبة الى الموضوع من نسبة عرضي لشيء يكون جوهرا في نفسه
كما سلف فكل واحد من الاتصالات الشخصية عرضي لهيئة الجسم ومع ذلك الجسم متقوم بطبيعة من تصال
مبهم والهيولى متقومة بها وجودا وهذا شأن الجواهر الصورية كما سيجيء واما الجواب عن الاشكال الثالث
فهو من وجهين الاول انا لا نسلم ان الامتداد والاتصال الطبيعة واحدة ومفهوم واحد بل قد مر انهما
اشترا كالفظيا اطلق تارة على مفهوم جوهري هو كفصل مقوم لهيئة الجسم مقسم لجنس الجوهر واخرى
على مفهوم عرضي هو بمنزلة فصل مقسم لجنس الكم والثاني ان الامتداد وان كان مفهوما واحدا
الا انه قد يوخذ طبيعة مطلقة من غير تخصص بحد معين ومساحة معينة وهو بهذا الاعتبار
مقوم للجسم بحسب المفهوم ومحصل للهيولى بحسب الوجود وقد يوخذ متخصصا بحد معين
ممسوحا بمساحة كذا وكذا متناهية او غير متناهية لو صح غير المتناهي في المتصلات وهو بهذا الاعتبار
عرض خارج عن حقيقة الجسم اذ تغيرها وتغير تخصيصها عند تبدل الاشكال على الشمعة مثلا لا يتغير
الجسمية المعينة وان تبدل مقدارها المعين لست امور عرضية ممسوحيتها الا انها امر محفوظ
عند تبدل خصوصيات ابعاد الشمعة وانما يتغير المساحة بالتداخل والتكاثف الحقيقيين
وتحقيق الكلام في هذا المقام بحيث لا تزل اقدام الافهام باغاليط وهام الموسوسة للعقول تام
يحتاج الى بيان حقيقة الجسم بالمعنى الذي هو من عوارض الاجسام وكيفية تمامها ايستادها عن مقدار الجوهري
الداخل فيها من حيث القوام اعلم انهم اختلفوا في حقيقته وتشعبوا فيه الى اقوال فاحدها انه عرض متصل
يمكن فيه فرض الخطوط الثلاثة على وجه التقاطع بالزوايا القوائم ويكون اتصاله غير اتصال الجوهر الممتد في ذاته

تخصيصا تاما

يعني التعليمي

١٠٨ يكون في الجسم متصلان احدهما صورة جوهرية والاخر صفة عرضية ويكون احدهما كما والاخر متكمما به قابلا
للقسمة المتميزة الكلية غير متعينة الابعاد والاخر قابلا للقسمة الوهمية الجزئية متعينة في ابعاده الثلثة مشتمل على
مساحة معينة لكنهما متحدان في الوضع والاشارة الحسية ولا يخفى فساده لورود ثالث الاشكالات
عليه وثانيها انه متصل بالذات ويكون متمددا بها الجسم الطبيعي بالعرض وهذا مردود بما علمت
الجسم في مرتبة مهيته متصل وفصله الذي يمتاز به عن الجواهر الغير الجسمانية ليس الا مفهوم قولنا
قابل للابعاد الثلثة وعلمت بالبرهان انه لولا الاتصال الجوهري في الموجودات لما صح ان يكون شيئا
الموجودة صفة الوحدة الاتصالية ولما صدق على شيء حمل المتصل لا بالذات ولا بالعرض وثالثها
انه مجموع امور ثلثة هي الطول والعرض والعمق للجسم وفيه ان هذه الابعاد ليست بمعنى الكم موجودة
في الجسم والجسم التعليمي من الموجودات الخارجية بالفعل ورابعها ان في الجسم متصلا واحدا منسوبا
الى الصورة الجسمية بالذات والى مقدارها التعليمي بالعرض فح اما ان يراد بالجسم التعليمي نفس امتداد
الجسم وتحدداته في الجهات فلزم ان لا يكون من مقولة الكم واما ان يراد به الصورة الجسمية
ماخوذة مع التعين المذكور وحيثية بالحيثية المذكورة فكان له اتصال بالذات لا بامر خارج عن ذاته
بل من جهة اشتماله على الصورة الجسمية ويشبه ان يكون هذا هو الذي اختاره المحققون
ويوافقه كلام الشيخ في الشفا والتعليقات وكلام تلميذه في التحصيل ويوضحه ما افاده بعضهم ان ليس
في الجسم الا امتداد واحد في الجهات فاذا اعتبر ذلك الممتد في الجهات على الاطلاق بدون تعين استعداده
شيئا في التعدد ومحصلا لمقدار ما سواء كان مقدارا مطلقا او مقدارا خاصا كان بهذا الاعتبار
صورة جسمية وجوهرا وان اعتبر من حيث هو متعين بتعين ما مقدار ما كان جسما تعليميا مطلقا
وان اعتبر من حيث هو متعين بتعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا واورد عليه انه لو كان كذلك
لم يكن الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية وعرض هو تعين الامتداد وقد اجيب عنه
بما حاصله ان المفهوم المركب من الجوهر والعرض عند القدماء وان لم يكن عرضا اذ لا
يكون لمحل اصلا لكن المركب من معنى الجوهر عند مثبتي الهيولى حيث اخذوا الموضوع في تعريف بدل المحل
والعرض يجوز ان يصدق عليه تعريف العرض فيكون عرضا اذ لا خفاء في ان المجموع المركب من الصورة و
حيثيتها العرضية مندرج تحت مفهوم العرض فان الهيولى وان لم يكن بالنسبة الى الصورة وحدها موضوعا
لاحتياجها في التقوم اليها لكنها بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض يكون موضوعا لاستغنائها
عن المجموع من حيث هو مجموع وفيه بحث لان الاشكال ههنا ليس في كون هذا المجموع مما يصدق عليه مفهوم العرض

ام لا

ام لا بل المقصود في الاشكال ان افراد المقولات ليس بعضها داخلا في بعض وههنا يلزم ان يكون هيئة واحدة
مركبا من مقولتين مقولة الجوهر ومقولة الكم فلم يكن واحدا نوعيا له حد حقيقي بل امرا اعتباريا
له وحدة اعتبارية مخلص عرشي الحق ان معنى الجسم التعليمي الشيء الممتد المتعين الامتداد بحيث
يمسح بكذا وكذا الذراع مساحة حاصلة من تكرار مكعب واحد او ما في حكمه وليس كون الممتد جوهرا او داخلا
في هذا المفهوم اصلا كما ليس داخلا في شيء من المشتقات كونها جوهرا او عرضا من حيث مفهوماتها وان لم
يكن في الوجود منفكا عن احدى الخصوصيتين فهذا الامتداد الذي هو في الجسم اذا اخذ مطلقا لا بشرط
يكون مقوما للجسم ومحصلا للهيولى واذا اخذ متعددا متعينا في جهاته وقطع النظر عن كونها
جزء الجسم او صورة للهيولى اذ لا يكون الشيء جزءا لشيء او صورة اضافة خارجة عن مفهوم ذاته كما كون الشيء
صورة لمرتبة بحسب المفهوم غير داخل في مفهوم ذلك الشيء فصح للعقل ان يعتبره مطلقا عن هذين
الاعتبارين النسبيين فهذا الممتد المتعين الامتداد داخل تحت مقولة الكم بالذات ومفهومه
بسيط عن اعتبار دخوله في الجسم وتقويمه للهيولى وليس مركبا عن المعنى الذي هو به مقوم للجسم
وعن معنى اخر عرضي ليلزم تركيبه عن جوهر وعرض ونظير ذلك ان الابيض داخل عندهم في مقولة
الكيف بالذات كما صرحوا به في مسفوراتهم ولا يكون في الوجود الا جسما ذا بياض وليس هو بالمعنى الذي
هو بحسبه نوع من الكيفيات المحسوسة مما يدخل فيه الجسم ولا الجوهر لا في المفهوم ولا في الوجود
بل مفهومه امر مسلوب عن الخصوصيات التي هي غير البياض ووجوده ايضا ليس الا وجود ما ينفعل عنه الحاسة
البصرية [illegible] نورها سواء كان معه جسم ام لا وليس كون الشيء مفتقرا في وجوده الى مقارنة اسباب
مهيئات وامور معدات ومتلازمات في عالم الحركات مما يوجب له ان يكون وجوده من حيث
ذاته متقوما بها بل لو جاز ان يكون في الوجود بياض مجرد عن قابل جسماني لكان بياضا وابيض
بذاته كما ان البياض المفتقر في وجوده الى الجسم المركب العنصري بياض وابيض بنفسه لا بذلك الجسم فمنشأ
البياض والابيضية ليس بسبب الجسمية بل وجوده مفتقر الى حامل لكونه نحوا ضعيفا من الوجود فههنا
فالجسم الذي له البياض متمم من الجسم مطلقا داخل في مقولة الجوهر بلا شك واما اذا سلبت عنه خصوصية
الجسمية واخذ مجردا عما له البياض فهو شيء من اللون داخل في مقولة الكيف فهكذا قياس كون الجسم التعليمي
فان الممتد القابل للابعاد لكونه مقوما للجسم يكون من باب الجوهر واذا اخذ مجردا عن تعين في الجهات
ممسوح بعادة [illegible] خطي طوله وعرضه وعمقه او بعادة [illegible] على هيئة المكعب فهو من مقولة الكم وكذا
في خصوصيات اشكاله التعليمية مثل الكرة والمكعب والمخروط والاسطوانة وغيرها فان الكرة بما هي كرة اي [illegible]

اذا اخذ

بنهاية واحدة فنفرض في داخله نقطة متساوي الابعاد الخارجة اليها من تلك النقطة من مقولة الكم وهي سطح
عن الموضوع مستقلة في الاشارة الحسية فهي من مقولة الجوهر وليس مما يدخل في تقويمها الجوهرية ولا في تحصيلها
الجسمانية الطبيعية لكونها متعينة في الشكل الكري ولا متعينة في الابعاد المتناهية وقس على سائر الاشكال
المجسمة على هذا المنوال واشكر الله في تاييدك لدفع هذا الاشكال بحث آخر هل الجسم الطبيعي
من اقسام الجوهر لكنه هو المقدار لا غير وليس في الجسم متصل سواه وهو القابل للانفصال الا انه يستدعي
مادة ولا يجري فيه لكن انه لا يبقى مع الانفصال لان ما يقابل الانفصال هو الاتصال العارض لا الاتصال
الجوهري وبيانه ان لفظ الاتصال كما انه قد يطلق على المعنى الحقيقي الذي لا يستدعي ان يكون بين شيئين
وهذا اصطلاح خاص لا يفهمه الخاصة الكاملة من لفظ الاتصال وهو الممتد الخارجي الجوهري على اصطلاحهم
وقد يطلق على المعنى الاضافي المتعارف بين الجمهور الذي لا يتصور ان يتصل بين شيئين متصل ومتصل به
سواء كانا متحدين في الخارج ثم يحدث او يتوهم بينهما انفصال او يتصور الجسم المتصل الواحد اجزاء
فيقال عليها انها متصلة بعضها ببعض او يكون في الجسم الواحد اختلاف عرضين بينهما ان محل احدهما متصل
بمحل الآخر ولا شك في عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبي وهو الذي يقابله الانفصال فلا يصلح ان يكون
جزء الامر الجوهري محض فللقائل ان يقول الاتصال بالمعنى الاول نفس الجسم وهو بعينه المقدار ولا يقابله الانفصال
بل هو يقابل الاتصال بالمعنى الثاني وهما يتباينان على الموضوع مع تغاير بعينيه في الحالين واما ما يقال
ان الممتد شيء ذو امتداد وما له امتداد فيلزم ان يكون محل الامتداد غيره فمدفوع بان ذلك غير لازم
بل الممتد وغيره من المشتقات لا يدخل في مفهومها غير مبدأ الاشتقاق ولو سلم فيكون هذا من المجازات اللفظية
والاطلاقات العرفية على انه لا ينبغي ان يبنى الحقائق العلمية على احكام الالفاظ او لا ترى انه يقال بعد بعيد وجسم جسيم
وخط طويل وليل اليل وغير ذلك من المشتقات التي لا توجب زيادة ما اشتق منه على ما يحمل عليه فان قيل
فوارد المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد اذا تخلخل وتكاثف مع بقائه في الحالين يوجب عرضية المقادير
فكيف حكمتم بجوهريتها اجاب بان وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين من فروع وجود الهيولى وادلة ما تتوقف
على اثباتها فاذا لم يكن المقدار غير الجوهر المتصل الذي هو تمام حقيقة الجسم فلم يتصور زيادة المقدار ونقصانه
من غير ورود مادة عليها وانفصال ما عنه فان زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة اجزاء الجسم ونقصانه
نقصانها فيرجع التخلخل والتكاثف الى تخلل الخلاء اللطيف بين اجزاء الجسم وانفصال بعضها واجتماعها لا الحقيقيين
اللذين هما حركة الجسم الواحد بحسب في المقدار ميلا الى حد زائد على ما كان عليه اولا او ناقص عنه فانهما غير ثابتين
بالبرهان وانما البرهان هو المتبع في الاحكام العقلية واما اثباتهما بالقارورة المخصوصة اذا كتب على الة الحقنة

الصياخ اذا وقعت في النار فهو في غاية الضعف سيما وقد شوهد عند الكب الحبابات الداخلة خروج
الهواء ولا سبيل لنا ايضا الى الحكم بان الماء مما يحيط من الهواء بعدد ما ياخذ منها حتى يلزم التخلخل وذكر
الشيخ الالهي في حكمة الاشراق انه قد جرب رشح بعض الادهان من الزجاج ولا يمتنع مثل ذلك في الهواء الذي
هو الطف كثيرا من الدهن فان قيل اشتراك الاجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير يوجب مغايرة
المقدار الصغير والكبير واختلافها في المقادير هو بعينه اختلافها في خصوصيات الكبر والصغر كما ان التفاوت
بين المقدار الصغير والكبير وليس بشيء زائد على المقدار بل بنفس المقدار فكذلك اذا بدل لفظ المقدار
بالجسم والتفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت في المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير ويرجع هذا
الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف في نفس حقيقة الشيء على ما هو راي الالهيين
والقدماء من الرواقيين كما مر ذكره مستقصى ولنا ابحاث من قبل المشائين فهو انما
يتاتى بامرين احدهما اثبات المغايرة في الصغر بين الاتصال بالمعنى الذي هو مقوم الجسم وبين المقدار
وبين الاتصال بالمعنى الذي هو من مقولة الكم وفي اثبات هذه المغايرة طريقان احدهما ان عند طريان الانفصال
ينعدم امر جوهري عن الجسم اما تمامه او احد جزئيه وذلك لان الجسم مع اتصاله الواحد شخص واحد له وجود واحد
فاذا طرأ عليه الانفصال وحصل منه متصلان احدهما ساكن في المشرق والآخر متحرك في المغرب احدهما ابيض والآخر
اسود مثلا فلا شبهة في ان ذلك الوجود لم يبق بشخصه بل انعدم وحدث شخصان آخران لاستحالة كون شخص
واحد متحركا وساكنا اسود وابيض والا لزم اجتماع المتقابلين في شخص واحد لكن البديهة تحكم ببقاء جهة
او شاطية باقية في ذات المتصل الاول وهذين المتصلين الحادثين وما هو الا ما ادعيناه وعيناه
واذا ثبت وجود جوهر استعدادي يجامع مع المتصل العظيم والصغير ولا يخلو عن شيء منهما على سبيل البدل
تحقق ان المقوم للمادة ليس الا المتصل مطلقا اي امتداد كان والمقوم للجوهر المتصل الوجود ولا يجوز ان يكون
جوهرا كما سيتضح بيانه ان شاء الله وتحقق ان خصوصيات المقادير مما لا مدخل لها في تقويم الهيولى فتثبت
عرضيتها وقد مر الفرق الحاصل الدقيق فيما بين طبيعة الامتداد الواحد بالمعنى الذي هو جوهر مقوم للجسم ومفتقر
اليها الهيولى وبينها بالمعنى الذي هو كمية خارجة عن ماهية الجسم مستغنية عنها الهيولى وثانيهما اثبات
التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الاجسام وله دلائل كثيرة سوى ما ذكر من حديث اتفاق الاجسام في
الجسمية وافتراقها في المقادير والحق ان هذا الدليل ضعيف كما ذكر لقوة ما اورده عليه بعض المتاخرين
من تجويز الاختلاف بين افراد حقيقة واحدة بالكمال والنقص في اصل الحقيقة سيما اذا كانت تلك الحقيقة من
الحالات الخارجية الراجعة الى انحاء الوجود للشيء فان العدد والمقدار ونظائرهما لا تتخصص عارضة لها

الاجسام ووجودها بتمام الوجود فلا تراه متفاوتا وتغير بنقص خفيف من دون انضمام شيء اليه به يحصل التفاوت
والتفاوت بين افراده والحاصل ولكن انكار الحركة في الكمية بحسب التزايد والتنقص والتخلخل والتكاثف
لا تخلوا عن مكابرة لكثرة الشهادات ووفور العلامات الدالة على وجود التخلخل ومقابله ملاحظة امتناع
الخلاء كانكسار القمقمة الصياحة ودخول اللحم في المحجمة بعد المص وبقائه فيه ما دام رأسه مسدودا
ونحو ذلك من الامور المحسوسة الجزئية التي يحكم العقل عند مشاهدها باشراق شارق الوجدان
من مشارق العرفان بان جسما واحدا يزيد وينقص مقداره وسنعيد القول اليه في موضعه
زيادة توضيح لاغاثة تهذيب وتنقيح قد ظهر مما سبق ان اصحاب المعلم الاول
واتباعهم كالشيخين فارابي وابن علي ومن يقتفي آثارهم يفرقون بين مفهومي الممتد احدهما الصورة
الجرمية التي معناها الشيء الممتد على الاطلاق والآخر المقدار المصحح لفرض الحدود المشتركة بين اجزاء
المتصل الواحد وفي معناه الممتد المتعين الامتداد في الجهات وظهر ايضا ان الاول مقوم للجسم
والآخر عرض فيه وان الامتداد بالمعنى الاول لا يتفاوت بحسبه جسم وجسم ممتد في الجوانب
عن ممتد في الجوانب فلا يكون بسببه شيء من الاجسام صغيرا او كبيرا ولا جزءا او كلا ولا عادا او معدودا
ولا ماسحا او ممسوحا ولا مشاركا او مباينا بخلاف الثاني ولهذا اشتهر انهم قائلون بالامتدادين
الموجودين بوجودين وليس كذلك بل لا يكون على رأيهم في الجسم الا ممتد واحد لكن اذا اخذ بما هو هو من
دون تعين في الامتداد فهو جوهر محض مقوم الجسم محصل للمادة واذا اخذ على التعين الامتدادي
المقداري متناهيا كان او غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم ولا محصل للمادة ويظهر الفرق بينهما
من تناوب بايثبات التخلخل والتكاثف في الجسم وبتبدل الاشكال الشمعة واحدة فان في موارد التخلخل والتكاثف
يتبدل نفس المقدار وههنا يتبدل عوارضها التي هي مراتب انبساطه وخصوصيات ابعاده الطولية
والعرضية والعمقية واما الشيخ المؤيد بالاشراق فهو ممن انكر الممتد بالمعنى الاول في كتاب
حكمة الاشراق محتجا عليه بوجوه ثلثة احدها انه لو يقوم الجسم الموجود في الاعيان بامتداد جوهري
لكان ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا لا جائز ان يكون كليا لان الكلي من حيث هو كلي لا وجود له في الاعيان
وما لا وجود له في الاعيان لا يتقوم به الموجود العيني ولا جائز ان يكون جزئيا لانه ان كان هو الذي ثبت
عرضيته وليس في الجسم غيره فلم يكن فيه امتداد جوهري وان كان في الجسم امتداد عرضي وآخر جوهري
فذلك محال لان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف في جواب ما هو فلا يكون بعض جزئياته
جوهرا وبعضه عرضا ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي وثانيها انه لو كان في الجسم امتداد جوهري

لكان في كل الجسم وفي جزئه وما في الكل اعظم مما في الجزء فيكون ما بالطبع لذاته متكون كما مقدارية
وثالثها انه اذا تخلخل الجسم ان بقي الامتداد الجوهري كما كان وهو مقدار لا شك فليس في كل الجزء المتخلخل
الزائد مقدار الصورة الجرمية وهو محال وان لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو اذن صار ازيد فالامتداد
الجوهري كم لذاته وهو عرض فالجوهر يكون عرضا هذا والجواب عن الوجه الاول بما حاصله انه ان اراد
بالكلي الكلي الطبيعي اخترنا ان الممتد المقوم للجسم العيني ليس كليا بهذا المعنى لعدم وجود الكلي
بهذا المعنى في الخارج وان اراد بالكلي الطبيعي ما يصير معروضا للكلية اذا وجد في العقل اخترنا انه كلي
باعتبار ماهيته وجزئي بتشخص الجسم قوله وان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره قلنا ما ثبت
انما هو امر عارض هو تعين امتداداته بالانقطاع اما مطلقا او مخصوصا وهذا العرض ليس مقوما
لمفهوم الممتد في الماهية ليلزم من عرضيته عرضية المفهوم قوله ـــــ لا يخفى ما في هذا الجواب
من الوهن والفساد اما اولا فلان تحقيقه للمقدار على ما سبق من مختار المحققين فيه ليس مجرد تعين الممتد
الجوهري بل المتصل القابل للقسمة المقداري في الجزئية والحدود المشتركة المعينة واما ثانيا
فلان تشخص الشيء على ما حققناه ليس الا بنحو وجوده الخاص واليه مال كلام بعض المحققين من
الحكماء كالمعلم الاول وربما يستفاد من بعض عبارات الشيخ الرئيس وعند الآخرين من المحصلين اما بذاته
كما رآه الشيخ الاشراقي او بارتباطه الى الموجود الحقيقي كما نسب الى اذواق المتألهين واما بالمادة
مع مفهوم الموجود كما ذهب اليه صدر المدققين واما الاعراض اللاحقة بالشيء المستتبع اياها بحسب هويته الشخصية
فليست بداخلة في افادة التشخص للمتشخص عند المعتبرين من الفضلاء الذين يعتد بهم وبكلامهم وانما هي
لوازم وامارات للتشخص كما مر سابقا في مبحث التشخص فالممتد المقوم للجسم العيني لو كان جزئيا موجودا في الخارج
له وجود لا يكون مناط جزئيته الامور العارضة له الا بمعنى كونه من اللوازم والعلامات فاذا اخذ
الممتد الجوهري جزئيا متعينا في الخارج مع قطع النظر عن العوارض والخارجيات فلو كان عين
المقدار وقد ثبت عرضيته يلزم ان يكون الجوهر عين العرض وان لم يكن عين ما هو المقدار بل هو غيره
يعود المحذور الذي ذكره من استلزامه ان يكون في الجسم الواحد ممتدان متعينان احدهما جوهر
والآخر عرض متباينان في الوجود وهو خلاف ما تقرر عندهم وايضا اذا تعين الممتد الجوهري مع قطع
النظر عن المقدار العرضي فهو اما مساو لهذا او ازيد او انقص وعلى كل تقدير يلزم تعدد في ذاته مع محذورات
اخرى كاجتماع المثلين او التداخل او التفرقة في وجود احدهما فالصواب ان يجاب عن الوجه الاول بما حققنا
من ان الامتداد الواحد الجسماني له مفهومان مفهوم كونه ممتدا على الاطلاق ومفهوم كونه مقدارا خاصا متعينا

١١١ في الحدود والمساحة فهو بالمعنى الاول مقوم الجسم وبالمعنى الثاني عرض خارج عنه ركيزا ما يكون شيء متقدم
وجود واحد شخصي بعضها داخل في حقيقة الشيء ذاتي له وبعضها خارج عنه عرضي له كوجود زيد مثلا فانه بالذات
مصداق للانسانية ومصداق لكونه مفهوما وشيئا وممكنا عاما فلا يجب من ان يكون وجود واحد عيانا
عليه مفهومان مختلفان بحسب المعنى احدهما مقوم له باعتبار والاخر له عارض له فالممتد من حيث معنى
الوحداني في اي حد كان مقوم الجسم ومن حيث انه تعرضه الكمية والمقدار به عارض له والتشخص في الاول
غير معنى التشخص وكذا الابهام فيه غير مستلزم للكلية فانه مرتبة معينة من المقدار ربما يوجد في
اشخاص كثيرة كل منها يصدق على الاخر فيها وجسم معين شخصي يمكن يتوارد عليه مراتب متفاوتة
في المقدار كما في الحركة الكمية فالامتداد الجوهري اي الممتد بنفس ذاته المقوم للجرم العيني الشخصي
امر متعين الذات مبهم المقادير التي كل منها عبارة عن متعين مقداري والتعين الذاتي لا ينافي الابهام
المقداري واما الذي ثبت عرضيته بل لا المتعين المقداري من حيث كونه كالحد من حيث كونه
منبسطا في الجهات على اي حد كان من حدود النهايات وبالجملة المتصل الجوهري المقوم للجسم متحد والمتصل
المقداري متحد اخر غيرها في الوجود بل هما متغايران في المعنى والمفهوم وتغايرهما في المفهوم صار سببا
لتوهم ان الحكماء ذهبوا الى ان في الجسم الواحد ممتدان جوهري وعرضي وجسمان طبيعي وتعليمي واما
الجواب عن ما ذكره ثانيا ان الممتد بالمعنى الجوهري ليس بحيث يتحقق له كثير
وكبر وصغر انما هذه من عوارض الممتد بالمعنى الذي هو مقدار كيف والقايلون بجوهرية الامتداد
الوحداني لاجل ما ثناء من ان يقولوا ان القابل للجزئية والكلية والمساواة وعدمها والعظم والصغر
ليس الا من مقولة الكم فيكون الممتد الجوهري لا يخرج مقداري اولا هذه المسيلة واما عن الثالث
فليس معنى الحركة في الكم الازدياد فيه ان يكون للموضوع مقدار معين باق من اول زمان الحركة الى اخره
ويتزايد عليه وينضم اليه اخر مثله او ازيد او انقص بل معناها ان يتوارد في انات زمان الحركة والى
الفرضية على تمام الموضوع مقادير متفاوتة وكل مقدار يكون بتمامه بدلا عن المقدار الذي كان للموضوع في
آن سابق او لاحق فليس في التخلخل مقدار باق من اول الامر الى اخره حتى يقال انه تزايد او ينقص او يبقى
على حاله بل الباقي في تمام الزمان الذي هو حركة التخلخل مثلا هو نفس المادة مقدار ما على سبيل البدل
والمسافة خصوصيات هذه المقادير والمبدأ هو مقدار صغير قد بطل بمجرد التلبس في الحركة والمنتهى
هو مقدار كبير قد حدث في آخر آن من الانات المفروضة لزمان الحركة وكذا القياس في الاشتداد والتضعف
من الحركات الكيفية وقد مر تحقيق ذلك ثم العجب ان هذا الفاضل التالد والبحث [illegible] قد من خلو الامر الذي

في كتابه المسمى

في كتابه المسمى بالمشارع والمطارحات في مبحث الفصل المعقود لبيان الشدة والضعف فكيف وقع منه هذا الخطأ
المغلط الموجب للاضلال حاشاه ثم ان في ذلك مبحثا اخر بعد ما [illegible]
اورده بعض المحققين على ما ذكره بانه قد اختار في التلويحات ان الجرم المطلق العيني مركب
من الجوهر الذي سماه هيولى ومن الاتصال والامتداد العرضي فيقال الامتداد العرضي الذي اختاره
انه مقوم للجرم العيني اما كلي او جزئي وكلاهما باطلان على النحو الذي ذكره في الدليل اما الاول فظاهر
واما الثاني فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم العيني في الصورتين اللتين ذكرهما فان
كان المقوم هو الامتداد الذي ثبت عرضيته بالتبدل وليس في العيني جزء لم يكن الامتداد مقوما
للجرم المتبدل له مع بقاء الجرمية وان كان للجرم امتداد جوهري باق واخر زايل فذلك محال لانه ليس
فيه امتدادان عرضيان جزئيان مما اجاب عن هذا المبحث فمشكل جواب عن دليله المذكور
في الباب ان المعنى الثاني هو جوهر عند الحكماء وعرض عنده واقول ههنا فرق دقيق
يجب التنبيه عليه وهو انه فرق ما بين نحو تركيب الشيء كالجسم الطبيعي من مادة وصورة عند المشائين
وبين تركبه من موضوع وعرض عند صاحب التلويحات وعند تحقق هذا الفرق بين نحوي التركيب
في المذهبين لقايل ان يقول بقاء الجرم العيني المتقوم من جوهرين يتقوم كل منهما بالاخر مع تبدل
احدهما الذي هو الاتصال الجوهري غير صحيح عند [illegible] بخلاف الجرم العيني المتقوم من
جوهر هو في الحقيقة تمام ماهية الجسم بما هو جسم وعرض هو من تعيناته ومنوعاته فانه مما لا استحالة
عند العقل في بقاء مركب بعينه ببقاء احد جزئيه بالعدد وبقاء الجزء الاخر لا بالعدد بل بالمعنى والنوع
بورود الامثال المتبادلة وذلك لا يخالف وحدة الشخص العددية باستمرار وحدة احد جزئيه فما
ذكره هذا المعارض المحقق لا يصلح للمعارضة لوجود الفارق المذكور ولعل [illegible] القايل ان يقول ان هذا
النحرير قد اعترف بوجود الامتداد الجوهري في حكمة الاشراق فكيف [illegible] الامتداد على [illegible] انما
نقول ان ذلك الامتداد معنى اخر ان هذا المقدار مقداري عند الحكماء وهو غير الامتداد المقوم للجسم
عندهم الاخر عندهم وجوهر عنده وقد مر ان الممتد بمعنيين احدهما مقوم للجسمية عند
المشائين والاخر عرض خارج عن حقيقة الجسم بها والشيخ الالهي قد انكر المعنى الاول مطلقا جوهرا كان
او عرضا واثبت المعنى الثاني وذهب الى جوهريته وجعله الجسم في حكمة الاشراق والى عرضيته وجزئيته للجسم في
التلويحات كما بيناه فانه هناك بالحقيقة منكر للصورة لا للهيولى ومحصل هذا الكلام ان بناء [illegible]
المذكور على ما فهم من ظواهر اقاويل الحكماء من ان الصورة الجسمية اي المتصل بالمعنى الاول عندهم امر [illegible]

عليهم انه كيف يقوم امر عيني بامر مبهم في الواقع واما المقدار الجوهري عندهم فهو ليس امرا مبهما في الواقع الا بحسب لا الابهام بحسب وجوده الذهني فان العقل ان ينتزع من الاشخاص مبهما بها ويأخذها على وجه لا يأبى من الصدق على كثيرين فكما ان للجسم مرتبة اطلاق وتعيين عند العقل فكذلك للمقدار بحسب اعتبارين فاذا حلل العقل الى تلك الاعتبارين يحكم بان احدهما المقدار المقوم للجسم المطلق منه مقدار عوم الجسم المطلق بل هو عينه والمقادير الخاصة مقومة للاجسام الخاصة بل هي عينها كما هو رأيه واما ما ثبت عرضيته عندهم في ذلك الكتاب فليس الا من باب الطول والعرض والعمق وليس شيء منها مقدار الجسم بل هي عوارض للمقدار الجرمي وعرضيتها لا يوجب عرضيته وقد علمنا انه من ينكر وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين بل الحركة في المقدار مطلقا فلا يقام عليه الحجة الدالة على عرضية المقدار بتوارد التخلخلات من المقادير هذا توجيه كلامه على ما يوافق رأيه واما الجواب الحق عنه فهو ان الممتد المقوم للجسم المبني عند الحكماء المشائين ليس الا امرا محصلا متعينا في نفسه غاير امرا مبهما من حيث المقدارية والتعين الشخصي بحسب جوهر الذات لا بناء في الابهام الكمي بحسب العارض كما لا ينافيه تعينه الكيفي فان الجسم في حد نفسه متشخص جوهري متعين وقابل للحركات والاستحالات الكمية والكيفية والمتحرك ما دام كونه متحركا لا يتعين له فرد من المقولة التي يقع فيها الحركة ولا يخرج عن الوحدة الشخصية ايضا فليدرك بحث آخر على غط آخر سلمنا ان في الجسم باعتبار الامتداد امورا ثلثة الاول جوهر غير خارج عن ماهية الجسم والاخيران عرضان زائدان عليه يتبدل احدهما على الجسم بالتخلخل والتكاثف والاخر بطريان الاشكال عليه لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل بجزئين ينعدم عنه امر ذاتي فان اللازم ليس الا ان حقيقة الجسم لا يجب ان يكون واحدا بالعدد بالوحدة الاتصالية فلا يلزم ذلك الا لو كانت الوحدة الشخصية تساوق الوحدة الاتصالية وبلا انتهاء وهو غير مسلم فان الانسان الواحد او السرير الواحد مثلا لكل منهما وحدة شخصية مع انه مؤلف عن مفاصل متعددة ينضم بعضها الى بعض فالجسمية لا يساوق الاتصال الوحداني بل اللازم كون القابل للانفصال والانفصال امرا واحدا متشخصا ويجوز ان يكون الواحد امرا متصلا بذاته ومع استمرار وحدته الشخصية يتعدد اتصاله الذاتي فيجب ان يقول لطريان الانفصال لا ينافي استمرار الاتصال بل انما ينافي وحدة الاتصال لما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا متعددا فالممتد الجوهري باق في الحالين بشخصه والزوال والتبدل انما هو لعارض اعني الوحدة والكثرة وقد اجاب عنه بعض الاذكياء ممهدا ان وجود كل شيء الجبر الاعتبار محض نفس تحققه وتحصله سواء كان في العين او في العقل وهو مساوق للتشخص عينه كما ذهب اليه المعلم

لانها قابلة للانفصالات والاتصالات ولما ان القابل يجب ان يكون

بعدم

الثاني فتعدد كل من التشخص والوجود ووحدته يوجب تعدد الآخر ووحدته هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك ما لم يكن الا موجودا واحدا بالذات واحدة وتشخص واحد فليس لاجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفسه بل كيف وقد تبين ان الاجزاء الفرضية غير متناهية بحسب قبول الجسم الانقسامات بلا نهاية فاما ان يكون لبعض اجزائه وجود وتشخص بالفعل وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاسد التي ترد على اصحاب لا تناهي الاجزاء للجسم واذا طرء عليه الانقسام وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال مع تعينهما وهو باطل لان اجزاء المتصل الواحد تعينها ليس الا بحسب الفرض وهذا التعين بحسب نفس الامر بدون ثم اما ان يكون وجودا هما حال الاتصال هو بعينه الوجود الذهني في حال الاتصال اولا لا سبيل الى الاول لانه خلاف ما تقرر من المساوقة بين الوجود والتشخص الحادث بعد الانفصال بل الوجود الحادث بل عينه ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون ذات واحدة توجد بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود ويوجد بوجود آخر وهو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود ليس الا نفس تحقق الشيء فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات واما ان لا يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة فلا بد لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعينهما حين الاتصال واذا خرج وجودهما وتشخصهما بطريان الانفصال من القوة الى الفعل تصير حاملة لهما وتلبسه بهما وليست تلك المادة هي نفس ذلك المتصل الاول لما علمت بطلانه سابقا فيكون القابل له ولهما معا جوهرا آخر هو الهيولى بحث وتعقيب ان القول بان تعدد الوجود حين تكثر تشخاص الموجود ووحدته حين توحد الشخصية او يستلزم له وان ورد في الاتصال والانفصال عبارتان عن توحد الجسم وتكثره فلا اشتباه فيه ونحن فنسامح كيف ومن اصولنا المقررة ان الموجود ليس الا نحو وجود كل شيء والوجود بنفسه متشخص وهو عين الهوية والهوية الا انه هاهنا فرقا ما بين المتصل بالذات باحد المعنيين وما هو بالعرض متصل بذلك المعنى فان كون الشيء وان كان موجبا لتوحده الوحدة الشخصية الى الكثرة الشخصية وطريان موجود واحد وحدوث موجودين متعددين لكن الموضوع لوحدة الاتصال وتعدده المقداري ليس الا ما سميتموه المقدار وهو القابل للقسمة المقدارية عند الوهم وفي الخارج بواسطة الاخر الحاصل لمادة الجوهر الجسماني وقد عرفت ان الامتداد والممتد بنفسه على الاطلاق شيء ما الى نحو فتمسك امتيا بالتعين المقداري او العددي من كونه واحدا او كثيرا شيء آخر وليس المراد من قولنا انه الممتد بنفسه مطلقا ان الصورة الجسمية بعلى نحو اطلاقه موجودة في الخارج وجزء الجسم للمركب منها ابداعها مع قطع النظر عن التعين المقداري او العددي

التعين وم

حين

موجود بها حاصل الكلام في هذا المقام ان الوحدة الشخصية للجوهر المتصل ليست عين الوحدة المقدارية كما انه وتعدده ما واحد
فرق بين معنى المتصل فكذلك فرق وحدتهما المعينين للمتصل بما يقبل الوحدة الخارجية تارة والكثرة اخرى
بازائها الخرى من جهة حامل يقبل تارة بوجود واحد تارة وبوجود متعدد تارة اخرى واما المتصل بالمعنى
المعقول حقيقة الجسم وهو الممتد بذاته على الاطلاق في اي امتداد كان وفي وحدة او كثرة بحسب القطع الجزئي ايه
كانت ضمنا لا يقبل في نفسه الا نحوا واحدا من وجود حقيقته وهذا النحو الواحد لضعف وجوده
ووحدتها الا بابي قبول الاضداد والاختلافات لسائر الاشياء بل قبول القابل للابعاد حقيقة
منحصر في شخص واحد له مقدار متناهي واحد من حيث المساحة والكمية وهو ما يحويه السطح الاعلى
من الفلك الاعلى كرة العالم وهو شخص واحد سواء كان في اتصال واحد او في انفصالات متعددة
حادثة او فطرية وهذا الشخص له شخص واحد مستمر له ايضا المتشخصات وتعينات متبدلة حاصلة منه
من تبدلات مقاديره اتصالا او انفصالا او تعينات احواله وصوره واعراضه المتبدلة وهذا كما ان
هيولى العنصريات عند الحكماء شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية بورود تعددات الصور الجسمية
وتوحداتها عند توارد الانفصال والاتصال وورود الكون والفساد في الصور النوعية وسائر
الاستحالات فان قلت الهيولى لما كانت لم ابهمها ايكن الحكم بحالها فاتها حين تعدد الانفصال وحدة
بخلاف الجسم قبل كون ذات الهيولى لم ابهمها بالمعنى الذي لا يحتمل شبوله صحيح بانه في الجسم ضرورة بين ولا
بعد فكما ان معنى ابهام الهيولى كما هو المشهور وعليه الجمهور ليس الا انها متعينة الذات مبهمة الشيئية لها
تتعين لاحدهما ذات مستمرة والاخرى متبدلة فكذلك يقال في الجوهر الممتد من انه متعين الذات
وحدة الاتصال وكثرته وهاتين في اي مستمر متعين مقداري متبدل على نحو ما قلتم في الهيولى
بحسب ما هو المشهور عند الجمهور مخلص عن شبهة واقضى الاحداث يقولون في التقصي عن هذا الاشكال
وبتم دليل اثبات الهيولى من جهة مسلك الاتصال والانفصال هو ان لا سبيل بجعل الجسم عند
تقدم طرو الانفصال على المتصل الوحداني عين الجسم المفرد لما كان موجودا في الواقع عند الاتصال كما
يوجد له عند حدوث الانفصال بينهما امر لم يكن موجودا المتصلين المتعددين على الاتصال فيجئ بقوله
الامر الذي قال عن المتصل الواحد المأخوذ مجردا عن جميع الخارجيات ما العوارض الطارية عند طريان الانفصال
ثم عاد بعد زوال وطريان الاتصال ولا محالة انه يكون وحدة الاتصال بالنسبة الى ما ان يكون وحدة ذاتية
وانما الحقيقة او وحدة اتصالية للاتصال انما فانما على الاول يثبت المقصود من وجود الهيولى

لاتفاق الفريقين على ان المتعلق بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان ايضا الجوهر بلا بد من اشتمال الجسم
على جزء ما حتى لا يكون الانفصال اعداما وافناء للجسم بالمرة والوصل ابداعا وانشاء نشأة اخرى كما بالتاليتين
يلزم ان يكون في الجسم المفرد اضافات وحدات انفصالية غير متناهية موجودة مجتمعة محصورة
بين حاصرين حسب قبول الجسم للانقسامات بغير نهاية ويلزم المفاسد الواردة على مذهب لانقسامات غير متناهية
النظام واصحابه القائلين بلا تناهي اجزاء الجسم هذا ما تيسر لنا بفضل الله ويلكون من المقالة في تتميم
الاستدلال على وجود الهيولى من جهة قبول الجسم لطريان الانفصال والانفصال والله ولي الفضل
والانفصال شك وهداية وقد وقع هاهنا اشكال لبعض المتقدمين من تلامذة الشيخ الرئيس
وهو ان الوجود والوحدة وسائر الامور العامة التي لا تنقسم في المقدار ولا يحتاج في وجودها وتعقلها
الى المادة فكيف تتعلق بالمادة وتقبل الانقسام في المقدار ثم كيف ينقسم الوحدة ويتعدد الهوية ثم ان هذه الامور
لو كانت اعراض في الموضوعات ولا تنقسم لا محالة ولو كانت هذه الامور غير حالة في الموضوعات لكانت مفارقة
ولكانت جواهر بل عقولا مفارقة فاجاب عنه الشيخ في بعض رسائله اليه بقوله هذه المقالة
ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود مطلقا والواحد مطلقا يمكن له الانقسام والوحدة المادية منقسم والوجود ١ ٢
كما يمكن للمعنى النوعي في المعنى الجنسي الى قوله ان هذه الامور اعراض فهي لموضوعات فيجب ان ينقسم بحال
يحتاج ان يتأمل انما انها لوازم لموضوعات مختلفة واما انها يجب ان ينقسم في كل موضوع لانها اعراض
تحليل فانه يجب ان ينقسم ما كان منها عارضا للموضوعات المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا
والاتصال يبطل بالانفصال ويبقى متصلا بفرض الاثنينية الموهومة المشتركة في الحد الواحد فيكون الواحد
فيه الاثنينية وشبهه وضعية ذهنية هذا كلامه وفيه تصريح بان الوجود والوحدة في المتصل الحقيقي نفس
الاتصال القابل للتعدد والانفصال وان الانفصال فيه ليس الا تعدد وجوده وتكثر وحدته مع ان
الوجود والوحدة المطلقتين من الامور الشاملة والمعقولات الشاملة لجميع الموجودات وهذا ايضا
من المؤيدات لما ذهبنا اليه حسبما حققنا وبسطنا القول فيه في اوائل هذا السفر ان الوجود
بنفسه موجود وما ذهبنا اليه ايضا من ان الوحدة لكل واحد هو عين الوجود له فليكن هذا عندك
من المحقق الثابت الذي لا يعتريه وصمة ريب ولا شبهة عيب وظهر ايضا ان الوجود والوحدة وما
يلزمهما وسائر الامور الحقيقية الشاملة لجميع الاشياء اللازمة لكل الموجودات هي اعم واشمل من ان يكون
معقولا محضا او محسوسا محضا الظهور بها تارة في العقول وهي بهذا الاعتبار لا يحتمل القسمة الا بالمجاز والحال

١١٤ كالاجناس والفصول وثانيهما في المواد البسيطة الاتصالية فهي بهذا الاعتبار لا تقبل القسمة الا بانضمام امور غريبة
وصفية متشاركة في الحدود المشتركة وهي مع ذلك كانت بحسب حقيقتها بريئة عن الهيئة والمادة مجردة
عن التشعب بحسب الحقيقة المعنى وبحسب الوضع والهيولى فما اجلها واشرف شانها واحاط
شمولها للكل لا بمعنى المخالطة وما اقدس طور ذاتها وتجردها عن الكل لا بمعنى المزايلة ثم ما اشد
غفلة العقلاء المدققين في البحث حيث لم يرتفع اذهانهم ولم يرتق عقولهم عن ملاحظة خواص
الوجود ولوازمه من شموله معها لجميع الاشياء على الوجه المذكور الى ان يحققوا الاخرة شمول هذا
الوجود لجميع الاشياء شمولا انبساطيا لا على نحو شمول المعنى الكلي العقلي لافراده الخاصة
بل نحوا ارفع واجل من ذلك وممن تفطن بنحو آخر من الشمول هو الشيخ الرئيس حيث قال في كتاب المباحث
ذيل نحو ما نقلناه من المقام والمعاني العقلية هي الصور ليس انها يمنع ان يكون فيها قسمة شيئا
كيف كان بل ان يكون فيها قسمة بما هو واحد من جهة كثير من جهة كثرة وضعية فقد بان ان المعنى
المعقول من حيث هو معقول لا ينقسم الا الى اجزاء مختلفة لا بمثل الاجسام واما هل فيما ليس
معقولات الذوات بل يكون يمكن لها ان يكون معقولة وان يكون غير معقولة فبمثل هذا ضربا من القسمة
ثم ولا يبعد ان يكون بالواحد بالاتصال والوجود الجسماني ينقسم الى اثنين منه والى موجودين منه
ولا يمنع ذلك الوحدة الجسمانية ونحو ذلك انتهى كلامه فافهم واغتنم بحث آخر على جهة اخرى
ان تعدد الجسمية بعد وحدتها او تشخصها لانفصالها وصيرورتها الى مادة فمادة المتعدد ان كانت
واحدة لزم كون شيء واحد في احياز متعددة وجهات مختلفة وان كانت متعددة فتعددها اما
ان يكون حادثا بالانفصال او مفطورا بحسب الذات فان كان حادث التعدد وثبت بعد انعدام مادة
الجسم الواحد او مع بقائها على الثاني يلزم كون ذات واحدة شخصا واحدا تارة واشخاصا متعددة
اخرى وعلى الاول يلزم التسلسل في المواد لان كل حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة له وهي ايضا حادثة
على التقدير المذكور ومع ذلك فالاولى في المقصود من وجود امر يكون باقيا في حالتي الفصل والوصل
لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية والوصل ايجادا ولو كان التعدد ما في المادة بحسب اصل الفطرة
لكان الجسم المفرد مشتملا على اجزاء غير متناهية حسب قبوله الانقسامات الغير المتناهية فلو لم يكن
عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد لتوقف عدد انقسامات الجسم فاستوت المواد
ووصل الى ذلك الحد وليس كذلك هف والجواب ان الهيولى وان كانت واحدة في حد ذاتها لكنها

تهيأ

كان

الشكل

فهوم

تهيأ لقبول الاشارة الحسية والابعاد المقدارية وتحصيل الجهات وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدد
بالذات بل انما يتهيأ لشيء من هذه الاوصاف والنعوت بالعرض بعد تعينها المستفاد من قبل الصورة
الجسمية فمع المتصل الواحد واحدة ومع المتعدد متعددة وهي في حد ذاتها بريئة عن الجميع بحسب
ملاحظة العقل اياها كذلك ولا يلزم مما ذكرنا ان يكون الهيولى من المفارقات في مرتبة ذاتها كما نبهنا
عليه ولا ايضا منافاة من غير المتخصصات المنقسمات متناهية او غيرها المانع من الاشارة الحسية
من تقدم الصورة الجسمية في الوجود عليها فان ذاتها لا يخرج عن الاتصاف بشيء من تلك الاوصاف والكذا
في نفس الامر وان كان بواسطة الصورة الجرمية واما باعتبار ذاتها مجردة عن الصور كلها فهي مجرد
عن نحو تجرده الوهم وستعلم ان ثانيا بالشخص اطلاقا تقدم عليها بالقوة فالهيولى حين الاتصال لها وحدة
شخصية ذاتية ووحدة اتصالية من جهة الصورة والوحدة الاولى متقومة بالوحدة الثانية او مبانية لها
فاذا طرء عليها الانفصال زال عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها وزوال التشخص وهذا
بخلاف الجوهر الجسماني فان وحدته الاتصالية هي عين وحدته الشخصية لما علمت من ان الوجود فيه نفس
وحدة الاتصال وهي عين التشخص لا جرم لم يبق في الحال التشخص عند الانفصال فمادة الجزئين الحادثين
عند الانفصال واحدة في ذاتها متعددة بتعدد الجزئين وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب باقية
الذات في حالتي الاتصال والانفصال غير حادثة بحدوث شيء منهما ليلزم التسلسل في المواد الحادثة ولا
متكثرة بتكثر الانفصال ليلزم اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية بل ان زوال الحدوث والوحدة
الاتصالية والكثرة الانفصالية انما يعرض للجوهر الممتد بالذات والهيولى لا يقتضي في ذاتها شيئا منها ولا
مما يقابلها بعينها فهيولى الجسمين اللذين احدهما في المشرق والاخر في المغرب لها وحدة عقلية
بجامع الاتحاد الوضعية وقبولها لها نحو وحدة بجامع الاثنينية كان وحدة العشرة بجامع الكثرة
والعدد وكان لكل من الحركة والزمان ثباتا بجامع التغير والتجدد وانما ذلك لضعف الوحدة فيهما
وضعف الثبات والوجود فيهما فحصول الهيولى في الجهات المتخالفة والاحياز المتباعدة عبارة عن
قبولها الاجسام المتعددة والجسميات المتكثرة الموصوفة بالذات بالوقوع في الاشارة الحسية
وقبول الاين والاحياز والجهات فوحدتها الشخصية لا ينافيه كثرتها الانفصالية بخلاف وحدة موضعها
ولقد قال بعض الحكماء ان الوحدة قد يكون من لوازم نفي الكثرة وقد يكون من لوازمه نفي الكثرة فهنا
نقول يشابه ان يكون وحدة الهيولى من قبيل الوحدة بالمعنى الاول فان وحدتها ليست صفة وجودية بل هي نوع
سلبي من لوازم نفي الكثرة عن ذاتها بقيامها بل هو عين نفي الكثرة الاتصالية ووحدة الصورة الجرمية من قبيل الاول

بالمعنى الثالث لانها وحدة وجودية قابلة للانفصال والتعدد كيف ولو لم يكن وجودية فكيف يزول بورود الانفصال
وينعدم عن المادة بحدوث الانفصال فصل في ذكر منهج اخر للفلاسفة في اثبات
حقيقة الهيولى ونحو وجودها الذي يخصها اعلم ان الجسم من حيث هو جسم له وجود اتصالي
وصورة عينية وهو لا محالة معنى بالفعل ومن حيث استعداده لقبول الفصل والوصل وغيرهما من الاشياء
المفقودة عنه المستعد هو لها كالسواد والحركة والحرارة والصور النوعية المكملة للاجسام بالقوة
فيكون في كل جسم من حيث تجوهره جسميته جهة فعل وقوة وحيثيتا وجوب وامكان والشيء من حيث هو بالفعل
لا يكون هو من حيث هو بالقوة لان مرجع القوة الى امر عدمي هو فقدان شيء عن شيء ومرجع الفعلية
الى حصول حقيقة شيء والشيء الواحد من الجهة الواحدة فلا يكون مصداق الحالتين المتعاكسين ومنشأ الاجتماع هاتين
الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو بالقوة منفصلا او متحركا او [illegible] وصورة بل يكون
كونه بجوهر اتصاله غير كونه جوهرا قابلا للاشياء فاذا كان فيه قوة قبول ما ليس بالمتصل فيكون
فيه ايضا قوة قبول المتصل لان امكان شيء [illegible] امكان مقابله اذ لو كان احد المتقابلين ضروريا كان الطرف
الاخر ممتنعا وقد فرضناه ممكنا هف فعلم ان الجسم [illegible] مستعد لقبول [illegible] فيه ما يقبل المتصل ايضا اذ لو
كان عين المتصل [illegible] لا يكون [illegible] ضرورية لم يكن له قوة الانفصال وهو [illegible] بالبديهة
نعم قبول شيء [illegible] المتصل الواحد [illegible] قبول المتصل كما ذكرنا فاذن الجسم بما هو جسم مركب
في ذاته مما عنه له القوة ومما عنه له الفعل وهما الهيولى والصورة [illegible] تذكرة قياسية
ان سبيل الاثبات على نظم القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل من جهة ذاته فلا يكون بالقوة فالجسم
لا يكون بالقوة ويجعل هذه النتيجة كبرى لقياس اخر من الشكل الثاني وهو ان الهيولى بالقوة ولا شيء من
الجسم الموجود بالقوة ينتج لا شيء من الجسم الموجود هيولى [illegible] التوضيح [illegible] ان في الجسم قوة
على ان يوجد امور كثيرة فتلك القوة اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او قائمة به [illegible]
بذاتها فلو كانت هو بعينها نفس الاتصال المصحح لفرض الابعاد حتى يكون الجوهر المتصل بعينه هو نفس القوة
لاشياء كثيرة مما يطرء الجسم فيلزم ان يكون انما عقلنا الاتصال دون [illegible] هذه الاشياء وليس كذلك [illegible]
ولو كان الاتصال الجسمي هو بعينه انه بالقوة كذا وكذا لكان صورة الجسم [illegible] لان هذا المعنى امر اعتباري
عدمي او اضافي [illegible] الاعراض ولو كان الاتصال حاملا للقوة لتلك الاشياء لم يصح ان ينعدم عند
حصول بعض ما يقوى عليه الى الفعل [illegible] يبقى مع الانفصال وذلك لان ذات القابل يجب وجوده مع
المقبول [illegible] الاستعداد لان القوة تبطل عند وجود ما يقوى عليه ولو كانت القوة

متصل بالفعل هو بعينه شيء من حيث هو

وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته

الجوهري لهما انه استعداد لامور كثيرة وما امكننا تعقل الاتصال

والاضافة

الانفصال

لا يقبلها لكان الامكان جوهرا لكنه عرض كما علم فالحامل القوة هذه الاشياء غير الانفصال وغير المتصل بما هو
متصل بل الذي يكون فيه قوة الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات غير متناهية وكالات غير والمقد عليها
وهو الهيولى وهذه الحجة والحجة السابقة متقاربتا الماخذ وفيها ابحاث من وجوه
الاول ما ذكره بعض ائمة الاقدمين بما نقله عنهم ان قولكم الجسم والاتصال نفسه ليس قوة على امر
فسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون القوة موجودة فيه وليس اذا كانت القوة تابعة لشيء يلزم ان
يكون هي هو فان قلتم لو كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال لكان الانفصال باقيا مع الانفصال
قلنا هذا بعينه عود الى الحجة السابقة وقد مر الكلام فيها وان قلتم انه اذا كانت القوة حاصلة
للانفصال فانه وهو شيء متصل بالفعل فيلزم ان يكون شيء واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال
قلنا المحال الصحيح امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالفعل وبالقوة معا واما امتناع ان يكون
شيء واحد بالفعل وله قوة شيء اخر فغير مسلم ولا امتناع الاول ايضا مستلزم لامتناع الثاني فان
والقوة يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة من جهتين مختلفتين بان يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة
عدم شيء اخر عنه ولا منافاة بين وجود شيء وعدم اشياء كثيرة عنه وكثيرا ما يعرض الغلط من العلماء
من اهمال الحيثيات والاعتبارات فيستعمل منشأ الانتزاع في موضع الحامل له ولا يلزم ان يكون
الحامل لمعنى القوة هو بعينه منشأ تلك القوة او حيثية ثبوتها الثاني عرشي اولا ان كل صفة
خارجية سواء كانت لها صورة وجودية او كانت امرا انتزاعيا بحسب الواقع اي بان يكون في
الموصوف بحيثية يصدق عليه في الواقع تلك الصفة فلا بد لها من مبدأ قريب يكون بجهة ثبوت تلك
الصفة له الحقيقي ان كل معلول يكون من لوازم علته الذاتية كما سبق وكل صفة يكون من لوازم علة [illegible]
موصوفها الحقيقي فحينئذ لا يجوز ان يكون صفة من الصفات الوجودية او العدمية يكون ملزومة
او منتزعة من مقابلها او ضدها فكما ان السواد لا يجوز ان يكون صفة للبياض او الملزوم له
وكذا العدم لا يجوز ان ينتزع من الوجود او مما يلزمه الوجود فكذا القوة والاستعداد لا يجوز
ان يكون منتزعا من نفس الصورة والتمامية ولا مما يتصف بهما المعنى الصوري بما هو معنى صوري
بل يجب ان المحكي عنه بهما او المنتزع عنه لهما معنى مادي يكون نفس الابهام والفقد وكان [illegible]
فرغ سمعك من مباحث العلة والمعلول وخصوصا في فصل بيان مناسبة العلة المعلولها الكثير
تستغني عن الزيادة في شرح هذا المقام بشرط سلامة الذوق لكن نزيدك بيانا ونقول كل حقيقة تامة
لشيء مافي نفسه فلا بد له من مبدأ الانتزاع او منشأ الحصول والقوة وان كانت عدما او عدميا

مضافة الى شيء فلها حظ من الثبات فانها عدم شيء عن ما من شانه ان يكون له او لنوعه او لجنسه
وجود ذلك الشيء ولكن ليس بالفعل حاصلا له كما بين في علم الميزان فلا محالة لهذا العدم من موضوع و قابل
يتصف بملكة هذا العدم بوجه من الوجوه المذكورة فالقابل لهذا العدم هو بعينه مما يجوز
ان يصير قابلا لما هو عدم له عند ما خرج من القوة الى الفعل كما اشرنا اليه فلو كان حامل قوة الاتصال
هو نفس الاتصال لكان نفس الاتصال قوة على ذاته كاملا الا انا لا نكتفي بهذا القدر لئلا يرد عليه
انه متوقف على الحجة الاولى في كون الانفصال مقابلا للاتصال فيكون رجوعا اليها بل نقول
اذا ثبت ان لهذا العدم حظا من الوجود وان له قابلا وموصوفا بالذات فلنتفحص عن حال القابل
الموصوف له بالذات ولنتهل الى بيانه وتحقيقه فنقول ان المبادي للامور الطبيعية اربعة
فالقبول مطلقا صفة نسبية لا بد له من ارتباط باحد هذه الاسباب فهو اما صفة المادة
او الصورة او الفاعل والغاية ولننظر في مثال واحد كقبول المادة لصورة الكرسي فهذا القبول ليس
يجوز ان يكون صفة الفاعل ولا صفة الغاية لانهما شأنان للفعل والحصول لا للقوة والقبول
ولا يجوز ان يكون صفة للصورة الكرسية لانها وجودها نفس الفعل لا الفعلية نفسها فلا يكون قبولها فاذا
فالموصوف بها يكون مادة الكرسي ومعنى قبولها للقوة هو قصورها عن درجة التمام فاذا علمت
هذا في مادة الكرسي فننقل الكلام الى مادة هذه المادة هل هي نفس القابل بما هو محض القابل قابل
او معنى صوري له قابل فنقول معناه الصوري كالخشب مثلا لكونه امرا تاما في نوعيته وحقيقته
لا يجوز ان يكون بجهة قوة وامكان للصورة الكرسوية بل القابل هو مادة ذلك الخشب لا صورته وهكذا
الى ان ينتهي الى قابل ليس هو في نفسه معنى من المعاني التي هي بالفعل والاتصال الجسمي بما هو جسم
صوري لكونه مبدأ الفصل للجوهر الجرمي فلا بد من امر اخر يكون هو محل القوة والاستعداد ولا
يكون القوة صورة طبيعية حادثة حتى يحتاج الى اسباب ابعد لثبوته فيحتاج الى قابل اخر
ويتسلسل بل بان يكون لا قابل له القابل من غير قابل اخرى في الواقع الكلم لا يوجد الفعل والقابل
فينقطع بانقطاع الالتفات كما يخطرات الاوهام المنكرة فقد ثبت ان المصحح لقبول الحوادث الكونية
في الجسم ليس هو نفس الاتصال بل القابل له ثم لا يخفى ان اشتركت هذه الحجة مع الحجة الاولى في المادة
اي في اثبات الهيولى في وضع الرجوع في بعض المقدمات الى ما ثبت هناك ولكن لهذه مزيد توضيح وتحقيق
حيث يظهر فيها ان احدهما في الجسم امر قابل محض ومعنى مستعد لمعنى صرف وهذا ما لا بد منه حتى يظهر ان الكل
الوجود لما ينتهي الى الجاه والعدم المحض حيث لا يكون التخلي عنها ما هو فيه لكن بشيء في الامكان الذاتي الاول

اعادة الشيوم

اعادة الشيوم الجواد وبذلك يظهر ايضا ان كل ما لا يوجد او يوجد غير تام الخلقة او مع آفة او خلل او فساد فانما هو بحسب
العادة وقصورها عن احتمال ما هو اتم واشرف وافضل مما وقع وبذلك يعلم ان وجود العالم اشرف
ما يتصور من النظام واتم ما يمكن من الفضل والتمام البحث الثالث في ان هذه الحجة منقوضة بوجود
النفس الانسانية بل بوجود كل جوهر مجرد مدبر للجسم بالمباشرة والتحريك سواء كان انسانيا او سماويا
لانها من حيث ذاتها جوهر صوري لها قوة قبول التغيرات والانفعالات وسنوح الارادات
والتصورات تكبرى القياس الاول وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة يكون منقوضا بنتيجة
من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية شيء امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة
امر ما فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما والجواب عنه ان النفس الانسانية وامثالها
وان كانت مجردة بحسب الذات لكنها مادية بحسب الافعال والصفات وكما ان الشيء الواحد يجوز
يجوز ان يكون جوهرا وعرضا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون امر واحد مجردا وماديا من جهتين
مختلفين فحيثية كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى جاعلها التام وحيثية كونها
بالقوة انما هي من جهة افاعيلها وآثارها الموقوفة على تهيؤ المادة التي هي آلة لها وذلك لان افاعيل النفس
ان النفس في اول تكونها في غاية القصور والضعف فيها لم يسلطها على الفعل لان عقليتها نسبتها
الى الطبيعة الجنس والفصل الى النوع البسيط فمن حيث انها صدرت من المبدأ الفياض الذي هو بالفعل
من جميع الوجوه فهي موجودة بحسب الذات ومن حيث وجودها الحدوثي متعلق بالمادة فهي قاصرة
عن رتبة الكمال في اول نشوها محتاجة الى الاستكمال بما يكملها من العوارض التي تفتقر الى مادة تحمل
قوة حصولها وتجددها فجهة الافتقار الى الكمال وحامل قوة الاستعداد له هو المادة التي تعلقت بها
الوجود والفعلية هو نفس ذاتها المفاضة عن الجواد المحض فقد صح من ههنا ايضا ان جميع جهات الفعلية
والتمام يرجع الى القيوم الواجب سبحانه وجهة القوة والعدم يرجع الى الهيولى الاولى القاصرة عن الوسائط
العقلية بواسطة الامكان الذاتي فيها فالمادة منبع الشرور والعدم والقصور ومنبعها الامكان
الذاتي المندرج في كل موجود امكاني لا بالذات ولعدم تبرؤه عن الوجود التام القيومي جل مجده وعظمت كبرياؤه
وبهذا الاصل يندفع شبهة الثنوية القائلين بصانعين قديمين لما وجدوا من تخالف الشر والخير والنفع والضر في هذا العالم وشاهدوا الانوار والظلام والنفوس والاجرام والارواح والاشباح والحيوة والموت
والعلم والجهل والنهار والليل والضوء والظل والقوة والفعل وساير المتضادات التي يجمعها الخير والشر
والله تعالى نور محض لا يشوبه شوب ظلمة ووجود محض لا يمكن وجود محض بلا مهية فلا يتوقف وجوده بلا تخلل وعطا

الخير

بامتنع مثل ما عرفت مما يقوله القائلون علوا كبيرا البحث الثالث النقض بوجود العقول فانها مع ثبوتها فيما تحتها منفعلة
عما فوقها ففيها جهتا فعل وانفعال فلا بد ان تكون مركبة من امرين باحدهما تفعل وبالآخر تنفعل والجواب ان ليس
انفعالها عما فوقها الا نفس وجودها وليس الانفعال هناك بمعنى استعداد سابق على وجودها
ليكون مثلا بالفعل ولفظ القبول والانفعال مشترك بين المعنيين احدهما مقابل للفعل وهو منشأ
التركيب الخارجي بخلاف الآخر فهي بنفس وجودها الفايض عليها من عللها تنفعل فيما تحتها البحث
الرابع النقض بوجود الهيولى فانها في نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا مستعدة لحصول الصور
الاشياء فيلزم تركيبها من صورة يكون بها بالفعل ومن مادة يكون بها بالقوة ثم ينتقل الكلام الى مادة المادة
وهيولى الهيولى والجواب عنه حسبما ذكره الشيخ الرئيس قدس سره في كتبه ان فعلية الهيولى فعلية القوة وجوهريتها
جوهريتها القبول للاشياء لا فعلية وجود من الوجودات المتحصلة بجوهرية حقيقية من الحقائق المتاصلة
فلا يستوجب هاتين الجهتين ان تكون ذات جزئين باحدهما يكون بالفعل وبالاخرى يكون بالقوة
الكلية لا بحسب اعتبار العقل وفي ذلك المدعى نكتة بل برهان احدهما انه لو كانت هاتان الجهتان موجبتين لتكون
منشأ ... الخارج لكان الكلام عائدا الى ما هو بمنزلة القابل ويؤدي ذلك الى التسلسل في وجود القوى
المترتبة المجتمعة الغير المتناهية فلا محالة يجب الانتهاء الى قابل يكون الجهتين فيه عقليتين من غير تكثر في الواقع الا في
الذهن والثاني بانا نقول ان نسبة الهيولى الى الجوهرية والاستعداد ليست كنسبة المركب الطبيعي الى
المادة والصورة بل كنسبة النوع البسيط الى ما هما بمنزلة الجنس والفصل وتحقيق هذا الكلام في مباحث المادة
والصورة وفي المرحلة التي يذكر فيها احوال الماهية فلنذكر فان الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله انه
مستعد لان يتنوع الشيء بخصوص والا لكان مركبا من القابل ومن الخصوصية التي بها قابل اللهم الا ان يكون
منشأ تلك الخصوصية امر وارد عليها من الصور اللاحقة او يكون من الجهات الناشئة عما هو ازمن المادة
والصورة جميعا كالانتساب الى جهة فاعلية مخصوصة فان التحقيق ان الاختلاف بين جواهر الهيوليات
الفلكية وتشخصاتها وكذا الاختلاف بينها وبين هيولى العناصر وتشخصاتها يرجع الى الاختلاف بين مباديها
القريبة العقلية المنتظم لتشخص كل من تلك المبادي ووحدة الجميع من وحدة شخصية للفارق القدسي القيم
لواحد منها ووحدة نوعية للصورة الطبيعية التي تقوم بها وجود الهيولى بها من ذلك القيم انا بوحدة شخص
تلك الطبيعة دائما عليها ان تلك الدوام الشخصي ايضا او بورود امثالها ان ارسلنا في العناصر على ما يجب
تفصيله وتوضيحه في مباحث التلازم فالحاصل ان الهيولى الاولى للجسم الطبيعي ذاتها ما هي بالقوة يكون بالفعل او
بالفعل يكون بالقوة لكل شيء او لاشياء مخصوصة على الوجهين المذكورين ثم لا يبعد ايضا ان يقول ان القابل استعداد لا

بلغ

والامكان ليست امورا جوهرية لانها حال الشيء بالقياس الى الخارجيات فالاستعداد انما يكون استعدادا لشيء
لشيء آخر له في حد نفسه حقيقة وتحصل فينبغي ان يحصل ذلك بحسب حقيقة نفسه ثم يلحقه هذه الامور
ثم لا مانع من دخول الاضافات في مفهومات اسامي الاشياء لا في حدودها الجوهرية فالجوهر الهيولاني الحامل
للصورة انما يسمى هيولى باعتبار القبول فيكون اضافة القبول داخلة في شرح اسمه ومفهوم وصفه
لا في ذاته بذاته كما ان النفس والملك انما يسميان نفسا وملكا باعتبار تدبيرهما للبدن والمملكة
لا باعتبار ماهيتهما فيكون اضافة التدبير جزء المفهوم الاسم لا الحقيقة الجوهرية وايضا لا يمكن ان يجعل
فصل الهيولى القوة والاستعداد لان جزء الجوهر المحض لا يجوز ان يكون عرضا وايضا الاستعداد لا يكون
حاملا لما هو استعداد له لانه لا محالة يبقى مع حصوله فالهيولى لا يجوز ان يبطل عند وجود الصورة
وكلا منشأه حامل الصورة فنقول ان هذه الاشكالات مما قد سبق ذكرها في تحقيق مبحث الهيولى مع الجواب
على وجه لا مزيد عليه لكنا نعيد الجواب بوجه كما اعدنا السؤال بعبارة اخرى لما في المقال تكثيرا
للفوائد بما فيه من الزوائد فليعلم ان ارباب العلوم كثيرا ما يطلقون الفاظا موضوعة لامور عرضية
او اضافية ويعبرون بها عن الامور الذاتية مثلا ما يذكرون في فصول الانواع الجوهرية امورا اضافية كالناطق
في فصل الانسان والمتحرك بالارادة في فصل الحيوان وغرضهم منها المبادي التي تترتب عليها تلك الامور الحقيقية الشيخ
صرح بتسمية هذه المبادي بالفصول المنطقية فكذا هاهنا المراد بالاستعداد او المستعد ليس نفس هذا
المفهوم الاضافي بل المبدأ القابلي له وقد علمت ان حقيقة مفهوم القبول ليست من سبيل القبول الاستعدادي
بل كسائر لوازم الماهيات فلم لا يكون مصداق معنى القوة والقابلية الا امرا غير متحصل كما ان مصداق الموجودية
المصدرية بنفس ذاته ليس الا صرف الوجود ومصداق الزوجية بنفس ذاتها ليس الا زوجا فالاربعة مثلا
لا جزء له زوجية عارضة له او لازمة فانظر هذا البحث ولا تغفل عنه فان في الغفلة عنه والاهمال في نظائره
منزلقا عظيما في تحقيق الحقائق ولهذا انما تكررنا ذكره ولاجل هذه المعاني المصدرية يرى في ملاحظة
الحقائق الخارجية مع قاسمين لشاهد ... انحاء الوجودات التي لا يمكن وجودها في العقل الا بنحو
المرائي والعنوانات واما قوله القابل للقوة يبطل عند وجود ما هي قوة عليه فلا يكون باقيا عند وجود
ذلك الشيء فصحيح ان اراد القوة الخاصة لشيء خاص واما القوة المطلقة لحصول الاشياء الغير المتناهية
فانما يبطل اذا حصل جميع تلك الاشياء وهو محال واذا لزم انتهاء مقدورات الله تعالى وقد برهن
على ان قدرته تعالى وفيضه غير متناهية واما قوله الباحث جزء الجوهر لا يجوز ان يكون عرضا فان المراد بالعرض
ما يعرض للذات لا ما ينتفى في تقومها اليه فلا يلزم ان فصل الهيولى عرضي بهذا المعنى وانا اردنا لا يكون بحسب حقيقة جوهرها

الحقيقية ونسبيه هذه اللوازم الى
كمفهوم الناطق والحساس والمتحرك
بالفصول

وان صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا ثم ولكن لا نم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنى والكلام
في ان فصول الجواهر البسيطة باي معنى يكون جوهرا على ان الحقايق الغير المتاصلة يصح عدم اندراجها
في مقولة الجوهر ولا في مقولات الاعراض هذا ما يمكن ان يقال من قبل المشائين المحصلين واهل الحق في
الطريق الحق واليقين **فصل** في ذكر اشارة الى منهج اخر لهذا المرام
جنس وفصل — ان الجسم ماهية مركبة من الجنس والفصل بجنسها مفهوم الجوهر وفصلها هو مفهوم قولنا ذو ابعاد
ثلثة على الاطلاق وكل ماهية لها حدا اي جنس وفصل اذا كانت بحيث يمكن ان يعدم في الخارج فصلها عنها
ويبقى معنى جنسها كان لها جنسها وفصلها بحاذا ان جزئين خارجيين هما مطابقا صدقهما ومبدا
انتزاعهما عن الخارج اعني مادة خارجية يستفاد منها جنسها الذي هو بعينه مادة عقلية باعتبار
اخذه — اخذها بشرط لا شئ وصورة خارجية يستفاد منها فصلها الذي هو بعينه صورة عقلية باعتبار
اخذه بشرط لا شئ لكن الجسم ماهية بالصفة المذكورة اي يمكن ان يعدم فصله الذي هو مفهوم قولنا
الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق المستلزم لبقاء الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم
تركبه من مادة هي الهيولى الاولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المطلوب وهذه الحجة ايضا مبنية
المأخذ من الحجج التي يثبت بها الكثر المشائين التي سبق ذكرها وان كانت بحسب العنوانات وغيرها
الاخرى غيرها لكن المآل واحد كما يظهر بالتامل تركنا استيناف الكلام فيها واعادة القول عليها تحاشيا عن
التطويل ونذهب بالله ولي الحق وملهم الصواب فان قلت اذا كان جعل الجنس والفصل في المركبات واحدا لانهما
من الاجزاء المحمولة فيلزم ان يكون وجودهما معا وعدمهما معا فاذا انعدم عن الجسم الابعاد فيلزم
ان يكون زوال الاتصال عن الجسم عين زوال الجوهرية عنه فانهدم اساس هذه الحجة التي مبناها
على زوال الاتصال مع بقاء الجوهرية وليس كذلك قلت قد مر مثل هذا الكلام في مباحث الماهية وذكرنا هناك
ان زوال الفصل وان استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس لكن لا يستلزم زواله من حيث هو هو
حتى ان من زعم ان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات فقد زالت الجسمية عنهما بالكلية بزوال النمو والحيوة
وهما ابدا اتصل الثاني بالحساس وحدث الجنس كل منهما بحدوث جسمية اخرى بالكلية وبجهة اخرى
بالتمام والتزم ان جسمية الشجر المقطوع بالعدد غير ما كان قبل القطع وكذا جسمية القالب الحيواني
الباقي بعد الموت غير ما كان قبل مفارقته وصح بلحظه مثلا كل بريشتين عقلا وحسه جميعا والتزم
منه ره — ارتكاب هذا اي المراد ارتكاب المطرقة في الحركة والتفككات في الرحى وغيرها من مجازفات المتكلمين
بل الحق في هذا المقام ان يتمسك بما ذكرناه بعد اختيار اتحاد الجنس والفصل جعلا ووجودا لكونهما من

المحمولة الحقيقية الموجودة من الفرق بين استمرار ذات الجنس من حيث ذاته او استمراره من حيث هو جنس كذا
محمول عليه او لا ترى ان عند انهدام البيت بقيت اللبنات بانفسها وقد زال عنها وصف الجزئية للبيت
لان الجزئية والجنسية من الصفات الاضافية تكون لانعدامها انعدام ما اضيفت هي اليه **فصل**
في ذكر ما بحث به بعض المتاخرين من اهل التحقيق لهذا المطلب وسماه برهان الخاص
الخاص وتحريره بعد التلخيص عن الزوايد ان جميع الممكنات لما وجدت من الموجود الحقيقي والواحد
الحق الذي ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجوه ومن جملة الموجودات الممكنة هي الممتدات
فلا بد لكل معلول ان يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها ولا يجوز
له وتلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب كذا
بينها وبين العقول التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلا بد من ان يتحقق بينها وبين واحد
من العقول امر له مناسبة بكل واحد منهما من حيثية وهو الهيولى اذ هي من جهة كونها غير ممتدة
بحسب ذاتها يناسب ان يوجد من المبدا المفارق ومن جهة تعلقها بالامتداد يصير واسطة
لصدور الممتدات عنه **بحث واشارة** كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة
الجرمية بالذات وليس كذلك بل الامر بالعكس لما علمت ان جهة الفعلية في امر كلي سابقة على
جهة القوة وقد مر في مباحث الماهية وفي مباحث العلة والمعلول ان الصورة في كل مركب علة
المادة له والفصل متقدم على محصل الجنس بحسب الوجود وان لم يكن متقدما عليه من حيث
المفهوم وممن يصرح بكون الصورة الجرمية اصلا في الجسم والهيولى متقومة بها اي قائمة
عليها العلامة الثاني في شرح المقاصد حيث قال والصورة جوهر يتقوم بذاته ويتقوم به محله
الذي هو الهيولى وسينكشف هذا المعنى في بحث التلازم وما ذكره من عدم المناسبة بين الجسمية
والعقل المفارق مسلم الا ان عدم المناسبة بين الهيولى وبينه اشد واكد لكون احدهما بالفعل
من كل الوجوه والاخرى بالقوة من كل الوجوه ولان المفارق هو النور المحض على راي الاشراقيين والهيولى هي
الصرف هذا وان كان نورا مفتقرا الى نور الانوار ومحوا بتجلي النور الواجب بالذات والهيولى محض الامكان
والظلمة فلا يمكن ان يكون موجدها موجود هذه المخالفة التي بين المفارقات والهيولى حتى ان المتنافيين
يشترط فيهما الاتفاق في الجنس القريب فجهة المناسبة بينها وبين المفارق في الصدور هي الوجود الا ان المتوسطة
التي غلبت فيها جهة الامكان وانطفت فيها جهة الحاجة بالتدريج بحسب مراتب التنزل في الموجبة لتكثر
الحاجة الى العلل والاسباب لنقص الوجود حتى انتهى الهوية متصلة ذات اجزاء فرضية مختلفة الاوضاع والجهات

ليس شانها الحصول والجمعية بكون بحيث يكون وحدتها نوع الكثرة واتصالها ذا استعداد الانفصال
وبقاؤها قرين استيجاب الزوال الا بسبب صورة اخرى يحفظها عن الزوال ويبقيها على الوحدة و
الاتصال محضا كانت كما في الافلاك او نوعا كما في العناصر ثم بتوسطها وجدت الهيولى التي لا وجود لها
ولا تحقق ولا وحدة ولا اتصال بالفعل فضلا عن ان يكون في معرض الزوال والانفعال لا الكثرة والعدم
والانفصال بل حقيقتها كما مر محض استعداد الوجود والعدم لغيره وقوة الوحدة والكثرة وامكان الاتصال
والانفصال فظهر ان الهيولى هي عين جهة الامكان والقوة وذاتها مهية متقومة بامر له تجوهرها التي
والفعلية لان حقيقتها الحقيقة العراض تابعة الا ان لها نحو وحدة جنسية يتحد بالجواهر الجسمانية ويحملها
فيكتسب الجوهرية منها وان كانت مهيتها نفس معنى الجوهر الا ان هذا كما علمت لا يقتضي صدق الجوهر

فصل في حجة اخرى افادها صاحب المباحث المشرقية على ان جسمية الفلك
يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم بطلانها الكون والفساد على رأيهم فنقول هذه اللوازم
اما لنفس الجسمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لاشتراكها في الجسمية وليس كذا لاختلاف الوضع او لامر آخر
فهو اذن اما حال في جسمية الفلك او محل لها او مباين عنها فان كان ذلك الامر حالا فيها فان لم يكن
لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعينين وان كان لازما عاد التقسيم في كيفية لزومه
فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى ما يلزم الجسمية لنفس الجسمية فيعود المحذور من انه
يجب ان يكون كل جسم كذا واما ان يكون لزومه بسبب شيء حال في الجسمية او محلها او مباين اما ان يكون
ذلك الشيء جسما اخر او هو نوع موجود فيه او امر مفارق اليس بجسم ولا جسماني والاول باطل لان
الكلام في ذلك الشيء كالكلام في الجسم الاول فيلزم التسلسل وكذا الثاني اذ الكلام في جسمية ذلك الجسم
الا اذا انتهى ذلك اللزوم لجسميته وجب ان يكون كل جسم كذلك ولكانت الجسمية التي هي الملزومة لذلك
الفلكية اولى بذلك الاقتضاء من جسمية اخرى وقد ابطلنا ذلك وان لم يكن لجرم الجسمية بل القوة
زائدة على الجسمية فهذا هو القسم الثاني فنقول تلك القوة ان كانت من لوازم محلها عاد
السؤال في المقتضي لذلك اللزوم وان لم يكن من لوازم محلها فاذا فارقت محلها فاما ان تعدم الحال
فان عدمت عدمت الملازمة لزوال ما يقتضيها وذلك محال وان لم يعدم عند مفارقتها محلها كانت
غنية في وجودها عن المحل فكل ما كان كذلك لم يكن لها اختصاص بمحل دون محل اختصاصا بالوجوب
نوع غني عن المحل في وجودها فيكون تأثيرها في جميع المحال تأثيرا واحدا فلا يكون في اختصاص
بعض الاجسام بقبول الفلكية عن تأثيرها دون بعض من مخصص ويعود الكلام في كيفية لحوق ذلك المخصص
وان كان ذلك موثرا بنا مقدمة على ان نسبة المباين الى جميع الاشياء واحدة فلا يقتضي في بعضها الفلكية الا بواسطة مخصص

الشغوف في ذلك الرابط بمثل ما مر منه من الاحتمالات المذكورة ان لزوم الفلكية بسبب شيء حال في الجسمية او محلها
الفلكية وما يلزمها فيه ثم ان ذلك الشيء لذاته يستلزم العشر معا فلا يجوز انفكاكها مقارنتها واجبة
فاذا الجسمية الفلك محل وذلك هو المسمى بالهيولى ويجب ان يكون تلك الهيولى مخالفة لسائر الهيولات
والاعادت المخالفات المذكورة واذا ثبت ان جسمية الفلك محتاجة الى محل يحل فيه وجب احتياج
جسمية العناصر الى الهيولى فهذا تمام الحجة التي ذكرها قال وقد اوردتها على كثير من الاذكياء
فما قدحوا في شيء من مقدماتها قال ولكنه قد عرض لي الشك وكان حاصل شكه منع اشتراك الجسمية
في جميع الاجسام مستندا بجواز ان يكون جسمية بعض الاجسام مخالفا لجسمية غيره لئلا يلزم عند
استناد الشكل والمقدار المعينين في الفلك الى جسميتها اشتراك جميع الاجسام في الفلكية ولوازمها
وطول الكلام في توجيه ذلك المنع بما لا فائدة في ذكرها وسيجيء بيان كون الجسمية اي محض
فرض الابعاد حقيقة نوعية استيازها بلواحق خارجية ثم العجب انه مع شدة حرصه في تتبع الشكوك
وعهادته في البحوث كيف اعتقد ان هذه الحجة متينة لا يرد عليها بحث ولا فيها قدح سوى
ما ذكره من الشك على ان ما ذكره في غاية الوهن والضعف وسيجيء من الكلام ما لم يبق معه شك
في ان الجسمية مشتركة في جميع الاجسام كيف وهو اصل محقق يبنى عليه كثير من المطالب
كاثبات الصور النوعية في الاجسام واثبات الهيولى في الافلاك واثبات الشكل الطبيعي
في كل جسم والحيز الطبيعي له ومباحث النفوس والقوى والكيفيات وغيرها من المسائل الباحثة في
العلم الطبيعي واما الذي ينقدح في الحجة المذكورة ويرد عليها فابحاث
الاول النقض بتوجه مثل ذلك السؤال بعينه في بيان لزوم القطبية والسكون لبعض مواضع
الفلك ولزوم المنطقة والحركة السريعة لبعض آخر ولا يمكن استناد ذلك الى الهيولى لكونها
واحدة في كل ذلك فلا توجب الاختلاف فان استند لزوم القطب لموضع من الفلك والدايرة
لموضع آخر الى الامور الالهية والعناية التي هي علمه تعالى بالنظام الافضل والارادة التي ينبعث
بعضهم اليه من غير مرجح فليستند لزوم اصل الفلكية وما يلزمها اليها او بالجملة كل ما وقع به الجواب
عن هذا فليقع به عن ذلك من غير تفاوت الثاني ان ايجاب لزوم الشكل والمقدار لا يمكن ان يستند
الى الهيولى لانها جوهر قابل ومعنى القبول القوة والامكان وهو مناف للايجاب والاقتضاء بل لا بد
ان يكون للفلكية ولوازمها مقتض آخر حتى يقبلها الهيولى التي شانها قبول الصور والهيئات
لا ايجاب شيء من الاشياء الثالث ان الذي ذكره هو في الحقيقة شبهة يجب حلها حتى ينكشف بعد الحال

١٢٠

وان نقع ورد انا اصل الاشكال وظني ان هذه الشبهة هي التي قد كان الامام معتقدا لها مدة ثلثين سنة وانها
برهان ثم ظهر له بعد تلك المدة انها مغلطه وكان قد بكى على ذلك مدة ووجه الحل انا نختار من
الشقوق التي ذكرها في السبب المقتضي للزوم المقدار والشكل المعينين للفلك ان ذلك السبب محل
حال في جسمية الفلك لازم لها فان اعيد السوال في علة لزومه لجسمية الفلك دون غيرها
مع تماثل الاجسام في الجسمية قلنا ان الحال لما كان مقوما للمحل كالصورة النوعية فهو في وجوده متقدم
على وجود محله بالذات فمنشأ لزومه لذات المحل هوية نفس ذات الحال فالحقيقة هو الاصل في المنشأ
في الملازمة والمحل لازم له كما في الملازمة بين الجسمية والهيولى حيث ان الجسمية اصل في الجوهرية
ومنشأ للملازمة والهيولى لان منها استفرعه عليها بل اصل الاشكال والجواب جار بان تجري في جميع الصور
ما النوعية ومحالها وكذا الفصول اللازمة لحصص الاجناس التي تكون في الانواع مثلا النطق لازم للحيوانية
الانسان لعدم انفكاك احدهما عن الاخر فاذا سئل عن سبب لزوم النطق للانسان انه ان كان لحال
كونه حيوانا لزم ان يكون الحيوانات كلها ناطقة للاشتراك في الناطقية وان كان لاجل امر حال في حيوانية
خصوصية فالكلام في تخصيصه عايد وان لم يكن حالا في حيوانية مخصوصة هي حيوانية الانسان فان كان
حالا لا يمكن الزوال عنه فيزول بزواله الناطقية وان كان امرا لازما لها كان الكلام عايدا في سبب
لزومه ويتسلسل او ينتهي الى الحيوانية فيعود المحذور المذكور حتى وان كان امرا مباينا او مباينا
متساويا ثم الامر اللازم للماهية المشتركة كان مقتضاه مشتركا في الجميع وان كان امرا مباينا او مباينا
متساوي النسبة الى جميع حصص الانواع لتماثلها مع قطع النظر عن الفصول فيلزم الترجيح من غير
مرجح وان كان لامر هو محل الحيوانية فالكلام في تخصيص المحل به ولا يمكن ههنا القول بان المخصص
هو الهيولى لان الهيولى في العنصريات كلها واحدة بدليل انقلاب بعضها الى بعض فالجواب الحق فيه ان
الفصل متقدم في الوجود على حصة الجنس فلزوم الجنس للفصل معلل بالفصل لا بامر من لوازم فانه والامر
البين اللزوم للماهية لا يحتاج الى سبب للزوم لها سوى ذات الملزوم نعم لو لم يكن الحال مقوما للمحل
ولا مفتقرا الى المحل في تحصله نوعا لا مفتقرا في لزومه الى مخصص خارج عن نفس ذلك الحال كالحرارة للنار
والبياض للثلج فهناك يستند جهة اللزوم الى ذات المحل من غير محذور ويجوز استناد اللازم الواحد
الى ملزومات متخالفة وقد بقي في تحقيق هذا الموضع كلام تركناه الى موضع اخر لضيق المقام فان ما
من الشقوق المذكورة وهو استناد جهة الاقتضاء لتخصيص جسمية الفلك بلوازمها المخصوصة الى المحل او
لم يصح في المخصصات الكلية كالابداعيات ومبادي الفصول للانواع الثابتة كما بينا اشكال انا نجري الاشكال

ذكره

في تخصص الاشكال في اشخاص بلوازمها الشخصية انه هل هو لمهيتها او لامر حال فيها او محل لها او مباين
عنها كان المختار من الشقوق هو المحل الثابت لتعين الشخص المعين ولوازمه الشخصية لعدم استغنائه
التشخص ووجود الشخص وحده عن الحاجة الى المحل المستغني عن الحال وان كان الحال من الحالات الغير
الجوهرية الصورية وذلك لان المتقوم للمحل المادي حقيقة الصورة الحالة فيه لا الشخص المعين منها
بحسب هويته فلا يمكن تقدمه من حيث التشخص على المحل لان المحل علة للتشخص سابق عليه وان انجر الكلام
الى تخصصه بالتخصيص مع تماثله لسائر المحال ينجر الكلام الى مسئلة ربط الحادث بالقديم كما يجيء
كشفها وتوضيحها ان شاء الله العليم تتميم ومما يختلج بالبال ان الهيولى والصورة اذا كانتا من مقومات
الجسم ومقوماته فلم يقعا ولا شيء منهما في مطلب لم بل يقعان في الجواب عن السؤال عما هو فلا يكتسب
شيء منهما بالبرهان كيف والذاتي لا يحتاج الى وسط فيجب ان يعلم اجزاء الشيء بحسب المهية وهي الاجزاء
العقلية اصطلاحا كالجنس والفصل المتحصلين في العقل عند ملاحظة الابهام والتعين للمهية غير الاجزاء
الوجودية اعني المادة والصورة وما لا يطلب بلم اصلا لا يجب الثبوت لشيء ولا يجب الاثبات له
انما هي المقومات بحسب المهية من حيث هي هي واما الاجزاء الوجودية فهي اجزاء الشيء بحسب نحو خاص
من الوجود فهي مما يطلب بالبرهان لانها بالنسبة الى المهية المطلقة كالعوارض وان كان وجودها بالنسبة
الى وجود المهية كالمقومات ومقومات الوجود يطلب بلم كما ان مقومات المهية يطلب بما ومن ههنا
علم ان منشأ لزوم وجود العلة لوجود المعلول كمنشأ لزوم مقوم المهية للمهية كما لوحنا اليه سابقا فاذن تركيب
الجسم من الهيولى والصورة ليس يستوجب الاستغناء عن البرهان بل يعرف اولا بجوهريتها المحمولة
فتطلب بالجملة اجزاؤه الوجودية وان اشتملت دونه بالنوع على الثانية فالقبول المأخوذ في حد الجسم
يدل على مادية وقبول الابعاد يدل على صورية اي الجوهر الممتد بالذات الفصل الثاني في تحقيق

الفصل الثاني

فصل في ان الجسمية الهيولى والصورة بالعلاقة الذاتية وفيه فصول
من حيث هي لا تنفك عن الهيولى قد استفيد برهانا وجود الهيولى من طريق القوة والفعل ان لا شيء
من الاجسام عن الهيولى اذ ما من جسم الا وفيه شوب قوة لكمال او عضو او اوضاع واحوال وتجدد ما
من حال الى حال وان كان في ايسر عرض واسهل معنى كما في اوضاع الفلك وان كان بالقوة
جهة جوهرية وكمه وكيفه واينه ووضعه في نفسه وجميع هيئاته العادية الا ان فيه القوة من جهة اوضاعه
بالقياس الى الغير لعدم امكان الجمع بين ساير الاوضاع وقد علمنا ان القوة يرجع الى شيء هو محل القبول ومن كان
ولا محالة يكون لازما للجسمية كما مر من عدم استقلاله في الجوهرية والقوة لا تنفك عن ذي القوة وذو القوة لا يمكن ان يكون

خال م

١٢١

عقليا والنفس بما هي نفس لا تنفك عن الجسمية فالمشتمل على القوة اولا وبالذات هو الجسم بما هو جسم وهذا انما
لا يحتاج اليه لكون الجسمية طبيعة نوعية متماثلة في جميع الاجسام على ان ذلك لم يثبت لا خلا بطريق آخر
ذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفا بناه على ان الجسمية حقيقة واحدة بانها ان جسمية اذا افتقرت
اخرى في ان احديهما حارة والاخرى باردة او ان احديهما لها طبيعة فلكية والاخرى لها طبيعة اخرى
ولحوق الاعراض والطبايع انما كان بعد تحصل ذاتها ونوعيتها من غير حاجة لها في الجسمية الى اتمام
شيء من هذه المعاني وهذا بخلاف المقدار مثلا حيث لا يحل له مهية الابعد تعين ان كية الاتصال
الذاتي مستقيم في جهة حتى يكون خطا او في جهتين حتى يكون سطحا او في ثلث جهات حتى يكون
جسما تعليميا فالمقدار بما هو مقدار مطلق لا وجود له ولا قوام الا بان يكون خطا او سطحا
او جسما واما الجسم بما هو جسم فليس كذلك اي معنى يحتاج اليه كافتقار فصل الخط الى الخط او فصل
السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة انها وجدت الاسباب الخاصة ان يوجد بتلك الاسباب وهي
جسمية فقط بلا زيادة الانحصار ثم تكملات اخرى في كمالاتها الثانوية كالجمادية والنباتية والحيوانية
فكما ان الطبيعة الجمادية اذا احصل الجسم فهي تمام له من غير حاجة الى صورة اخرى في كون ذلك الجسم نوعا
مخصوصا لكن لو حصلت له صورة اخرى صار اكمل من ما كان اولا فكذلك الصورة الامتدادية فقد
علم ان لحوق الصور المكملة للاجسام بها ليس من جهة ان مجرد الجسمية مهية مبهمة جنسية كيف والجنس انما
هو جنس لتعين تمام المحصل والحصول لا في الذهن ولا في العين كالمقدار المطلق فانه اذا جرد عن الفصول
واخذ في العقل مجردا وقاعها ما عداه لم يكن لها وجود في الخارج اصلا ويكون بهذا الاعتبار
مادة عقلية محضة واذا اخذ مطلقا عن الحذف واللحوق كان مهية ناقصة غير محصلة والجسمية
ليست كذلك لان الاجسام المختلفة الصور والهيئات وجدنا انها اذا حذف عنها العقل تلك
الصور والاعراض كانت قد عقلت فيها مهية تامة جوهرية موصوفة بقبول الابعاد وجوز العقل لها ان يكون
بصرافتها موجودة في الخارج فعلم انها مهية نوعية اذ لو لم يكن كذلك لكانت بعد التجريد عن الصور المختلفة
والهيئات المتفاوتة حقايق مختلفة متخالفة بذواتها البسيط ومتفاوتة بفصول ذاتية غير تلك
الصور والهيئات او حقيقة واحدة غير المحصلة المسماة بالجوهر القابل للابعاد وهي مع طبيعة اخرى كون
بمنزلة الفصل لها والكل فاسد عند العقل الصحيح فتبين كون الجميع مشتركة في طبيعة واحدة نوعية هي الجسمية
اي الجوهر المصحح لفرض الابعاد فاذا ثبتت هذه الدعوى فيبنى عليها كثير من المقاصد منها اثبات افتقار
الاجسام من حيث جسميتها الى الهيولى ولم طريقان ذكرهما الشيخ الرئيس في الاشارات التعميم وجعل الهيولى

وان جعل الجسم

ن الاجسام المنفصلة عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن له سواء كان لازما
لها كما في الافلاك او مفارقا كما في الاجسام الصغار الصلبة بعد اثباتها في الاجسام القابلة لتوارد
الوصل والفصل عليها اما الاول فهو ان الطبيعة الامتدادية اما ان يكون بذاتها غنية عن الهيولى
ام لم يكن فان كانت غنية فاستحال حلولها في المحل لان الحلول في محل عين الافتقار اليه والغني عنه
اذا كان ذاتيا استحال زواله ولو بالغير لان ما بالذات لا يزول ولا يزال فاستحال حلولها لكن الحلول
ثابت في بعض الاجسام وهو ينافي كون الغنا ذاتيا الجسم من حيث الجسمية وان لم يكن غنية لذاتها
فيكون مفتقرة لذاتها فيلزم حلولها في المحل اينما تحققت سواء كانت في الاجسام القابلة للانفصال
الخارجي او غيرها وهم وازاحة فلا توهم بعض الناس ورود النقض على هذا الدليل بجريانه في المحل
الواحد ليلزم اجتماع المثلين ثلاث في محل واحد وكون صورة واحدة حالة في جميع المحال وكون هيولى
واحدة في جميع المحال محلا لجميع الصور وكون كل جسم مركبا من جميع الصور والهيوليات الى غير ذلك
من المحالات وهو مندفع لانا نختار في الترديد ان الطبيعة المطلقة لا تفتقر لذاتها الى المحل المطلق
لا المحل المخصوص بل المفتقر اليه هي الطبيعة المخصوصة بخصوص عروض الافتقار والحاجة لها الى المحل المعين
لاجل خصوصية خارجية عارضة لها لا لذاتها بل لاسباب خارجية عنها لان استغنائها الذاتي عن المحل
المخصوص لا ينافي الافتقار العارض لخصوص فرد من افراد وهذا شان لوازم المهيات فان مهية المثلث
اذا اقتضت تساوي الزوايا القائمتين لا يقتضي في كل فرد الا تساويا مخصوصا بهذا الفرد دون غيره
فالتساوي المطلق لا يقتضي ذاته وليس شيء من خصوصيات التساوي مقتضاها لذاتها فلا يرد
حينئذ ان هذا التساوي المخصوص ان كان لازما للطبيعة بالذات فكان يوجد في كل مثلث هذا التساوي
للقائمتين وهو جملة في هذا المثلث جميع افراد التساوي للقائمتين لان الكلام يجري في كل مثلث
ولا تسا المعين فالحل غيران طبيعة المثلث مطلقا لا يقتضي الا مطلق التساوي والطبيعة الخاصة تقتضي
التساوي الخاص فالمطلق للمطلق والمقيد للمقيد فكذلك قياس نسبة الافتقار الى المحل الجسمية
فان الافتقار الى المحل المطلق لازم للجسمية المطلقة والافتقار الى المحل المعين يستلزم الجسمية المعينة
وكما ان تشخص الافراد من عوارض الطبيعة كما تقرر عندهم فلو اذ هم الوجه الاول فليس لاحد ان يقول كما جاز ان
لا يكون افتقار الطبيعة الى المحل الواحد لذاتها ثم يحصل الافتقار لاجل خصوصية وسبب فليجز مثل ذلك
بالقياس الى المحل مطلقا لانا نقول اذا جردنا الطبيعة الجسمية عن الخصوصيات فان لم يكن مفتقرة الى المحل
كانت في ذاتها مستغنية القوام عن المواد كلها وما كان بحسب ذاته مستغني القوام بالمحل يجب ان كان ذلك

١٢٢ وجوده الذاتي ونحو الوجود الذاتي لمهية واحدة لا يكون متفاوتا فلا يجوز ان يكون نحو وجود المهية المتفق بها

من حيث هي هي مختلفا بحسب اختلاف الاسباب الخارجة عنها وعن مقوماتها نعم هذا انما يجوز في

الوجودات العرضية والنسب والاضافات مثلا الافتقار الى الاكل انما يعرض للانسان لا بسبب

البقاء على الانسانية بل بسبب الحرارة المحللة للمواد وقد يزول بزوالها وكذا الاستغناء عن الاكل

بالذات لا ينافي عروض الافتقار اليه بسبب يوجب ذلك لان كونه اكلا او لا ليس نحو وجود الانسان

المختص به وهذا هو الذي يوهم لبعض الناس امكان الواسطة بين الافتقار والغنى الذاتيين او وجود

الافتقار لعلة واما عروض الافتقار الى المحل بعد ان لم يكن بسبب امر اخر فهو ممتنع لما مر من ان الحلول

عبارة عن نحو وجود مهية الحال وكذا عروض الاستغناء عنه بعد افتقاره اليه لذلك ولان الصورة

لو انفكت عن المحل تقدرت بمقدار معين فتشكلت بشكل خاص فانفعلت وتاثرت عن فاعل

خارج يقتضي المقدار والشكل المعين اذ لو كانا لازمين لمهية الجسمية لم تتغير امع بقائها وكلما

يحدث بسبب فاعل سوى فلا بد فيه من قابل متاثر وقد علمت من ان جهة الاستعداد شيء من الهيولى

فيلزم ان يكون مقارنة لها وقد فرضت منفكة عن المادة هذا خلف واما الطريق الثاني

وهو ما يبتنى على ابطال امكان المشهور الانفكاكية في جميع الممتدات من حيث الطبيعة الامتدادية

النوعية وهو الذي قد مر بيانه في ابطال مذهب ديمقراطيس ونحن قد تممنا الحجة المشهورة على

ابطال مذهبه بوجه لا خدشة فيها وظهر هناك ان كل جسم بما هو جسم مما يقبل لذاته الانشقاق

كما يقبل لذاته الانقسام الوهمي وجواز الانفكاك بحسب الطبيعة الاستعدادية يكون في الافتقار الى الهيولى وانه

عن ذلك مانع طبيعي كما في الافلاك او غير طبيعي كما في الاجسام الديمقراطيسية وذلك لان الجسم اذا لم

يكن مقارنا للمادة لكان قبولها للقسمة الفكية مستحيلا ولو فرض جايزا فاما كان قبول الجسم للقسمة الفكية

كاشف عن وجود الهيولى فيه قال الشيخ قدس سره ولعل هذا الفايق اذا كان لازما طبيعيا كان لا

بالفعل ولا مقبل اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يعينه في شخصه مراده على ما سنح لها في حل كلامه ان الجوهر

الممتد من حيث هو هو لو لزمه ما يمنع عن الانفكاك والاتصال بحسب الطبيعة فلا يمكن تعدد افراده

في الوجود بل ينحصر نوعه في شخص واحد اذ لو تعدد شخصاه لكان لكل واحد منهما قابلا للانفكاك بالبيان

السابق في رد مذهب ديمقراطيس مع وجود المانع هذا خلف ثم بحث بطريق جعل النقيض ان المانع

ليس لازما لماهية الجوهر الجسماني من حيث هو هو وان كان لازما لبعض افراده كالفلك فان الطبيعة الفلكية الغير

للقسمة وان كانت لازمة للفلك لكنها ليست لازمة لطبيعة الجسم مطلقا واللازم لبعض افراد طبيعة ما بحسب الطبيعة

المشتركة يجوز زواله نظرا الى الطبيعة فجسمية الفلك تقبل القسمة لذاتها وان لم تقبلها من جهة الفلكية

لجواز زوال العايق للقسمة عنها والقابل للقسمة الانفكاكية غير منفك عن الهيولى فثبت بذلك

عموم الافتقار الى الهيولى في الاجسام وهو المرام تحقيق وبحث لما كانت طبايع الافلاك

اي صورها النوعية كما سيجيء مانعة عن قبول الفك والفصل فعلى ذلك وجب ان يكون كل نوع من

الفلك محصورا في شخص واحد كما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلكان او كوكبان من نوع واحد لصح بينهما من

الوصل ما حصل بين الجزئين الموهومين لواحد منهما وصح بين الجزئين الموهومين من الفصل ما حصل

بين ذينك الفلكين او الكوكبين فيكون كل منهما من جهة الطبيعة النوعية قبول الفصل والوصل مع

المانع ذاتيا لها ولهذا حكموا بامتناع الاثنينية في الافلاك من حيث الطبيعة الفلكية وكذا في كل جرم

من الفلكيات من حيث طبيعته المخصوصة وان جازت القسمة عليها من حيث جسميتها فاذا كان هذا هكذا فقد

يرد عليهم النقض بموضع من الفلك فيه كوكب او تدوير او خارج فيوجد لما في الخارج جزء آخر منفصلان من فلك

واحد كتخن الكوكب او التدوير والخارج والانثنية الحاصرة في طرف الخارج المركز الحاصر للمتممات

وذلك ان البيان الموجب لعدم الاثنينية جار فيهما بانه يمكن على الجزئين المنفصلين على

الثخن من فلك واحد ما صح على الجزئين المتصلين ويصح على المتصلين ما امكن على المنفصلين

فيلزم الخرق والالتيام على الفلك من حيث طبيعته الخاصة وهما ممتنعان عليه عندهم فان اعتذروا

عن هذا باصل الفطرة عن هيهنا هذا باصل الفطرة ههنا ايضا من يمثله في شخص نوع واحد من الافلاك

هناك مخلص عن شبهة هذا النقض عليهم فلذا اورده الشيخ المحقق والكاشف المدقق صاحب

الاشراق في كتاب المطارحات بمشاعل الحكماء وما اجاب عنه اصلا ولكن افاض الله على قلبي

وجه التفصي عنه وهو ان الفلكية ليست من الصفات السارية في جسميتها كالانسانية وذلك

لان صورتها التي تحصلها نوعا خاصا وتقوم جسميتها موجودة ليست صورة تقوم بموادها

لان لكل جرم منها نفسا مجردة هي مبدأ صفاتها وافعالها فاعلها ومحركها المخصصة

فاجزاء جسمية فلك واحد سواء كانت وهمية محضة او خارجية ليست اجزاء مقدارية للذات

النوعية بل لمادة جسمية وقوارد الفصل والوصل على جسمية الفلك من حيث ذاتها الامتدادية

غير مستحيل انما المحال ورود ذلك واحد الى فلكين الجزئين له من حيث هما جزآن للفلك لا من حيث هما من حيث هو فلك

جزآن لجسمية الفلك فالمتممان ليسا فلكين عندنا وان كانا من الاجسام المنسوبة الى الفلك وهذا

اصحاب الهيئة لم يذكروهما من جملة اعداد الافلاك

فصل في ذكر احكام كلية

متعلقة بهذا المقام منها انه قد ظهر من ماذكران مادة الشئ ليست داخلة في قوام ماهية ذلك الشئ
والا لكانت بينة الثبوت ولم يفتقر في اثباتها الى برهان لكن الجسم بما هو جسم قد حصل لنا معناه
وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة على الوجه المذكور وشككنا في انه هل له مادة
تحمل معناه ام لا الى ان جاء البرهان الحاكم بوجود جوهر اخر مادي فظهر لنا ان الجسم المحسوس
مركب من جوهرين حال ومحل فتبين من هذا ان المادة غير داخلة في قوام ماهية الجسم ثم انا بعد
ما اثبتنا المادة لبعض الاجسام توقفنا في بعض اخر مع علمنا باشتراك معنى الجسم النوعي بين الذي
انكشف لنا مقارنته لها وبين ما نتوقف في الحكم بوجودها له فبهذا ايضا تأكد ما قلنا من عدم
حاجة الشئ الى المادة في حقيقة ذاته وان احتاج اليها في قوام وجوده وكما علمت هذا في الجسمية
بالقياس الى ما قامت بها اي المادة فاعلم ايضا بالقياس الى ما تقوم بها كالطبايع النوعية كما قد
اكد الشيخ في الهيات الشفا هذا الحكم بقوله واما الجسمية التي نتكلم فيها فهي في نفسها طبيعة محصلة
ليس يحصل لها نوعيتها بشئ ينضم اليها حتى لو توهمنا انه لم ينضم الى الجسمية معنى بل كانت جسمية لم يكن
ان يكون محصلا في انفسنا الا مادة واتصال فقط ولذلك اذا اثبتنا مع الاتصال شيئا اخر فليس
لان الاتصال نفسه لا يحصل الا بالاضافة اليه وقرنه به بل لحجة اخرى بين ان الاتصال لا يوجد
بالفعل وحده فليس انما لا يوجد الشئ بالفعل موجودا هو ان لا يحصل طبيعته فان البياض والسواد
كل شئ منهما محصل الطبيعة معنى محصلا اتم تخصيصه الذي في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل الا في
مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل ان يحصل له طبيعة مشار اليها الا ان يحصل بالضرورة خطا او
سطحا حتى يصير جائزا ان يوجد لان المقدار يجوز ان يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا او سطحا
وقال ايضا واما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف
ولا يخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية وما يلحقها انما يلحقها على
انها شئ خارج عن طبيعتها فلا يجوز ان يكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة
والكل واحد لا بينها عن المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى المادة انما يكون للجسمية ولكل ذي
مادة لاجل ذاته والجسمية من حيث جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق فقد بان ان الاجسام مؤلفة
من مادة وصورة ومنها انه قول الحكماء كلما استغنى فرد من افراد طبيعة نوعية عن المحل لذاته فيلزم
استغناء سائر افراد تلك الطبيعة عنه بجواز ان يختص الطبيعة بالطبيعة الموجودة في الافراد بالافتقار
فلا يستقيم هذه القاعدة بالجواهر المجردة وبالجواهر الصورية المستغنية عن الموضوع فان كلا منها يوجد الذي

مستقلا اليه وقد يرد علي عنه وهو المحل المستغني عن الحال فلو لزم من افتقار الفرد الذهني للجوهر الى الموضوع
افتقار سائر الافراد اليه فيلزم ان لا يتحقق جوهر في العالم لان اقسام الجواهر في المبادي العالية ثم
انك لما علمت من طريقينا المختارة عند الشيخ لم تجوز كون ماهية واحدة نوعية محتاجة الى المحل تارة بشخص الحاجة
الى المحل وعدمها فانا لا نستدل على افتقار الجوهر الى الهيولى في الفلكيات بتحقق الافتقار اليها في الاجسام
القابلة للفصل والفك غير صحيح على هذا الرأي فلا بد من المصير الى احد المسلكين الى الاخرين في بيان
هذا المطلب **فصل** في استحالة تعري الهيولى الجسمية عن حلول الصورة هذا
مما يمكن فيه من احد مسالك اثبات الهيولى وهو مسلك القوة والفعل فان الهيولى اذا تجردت عن كافة
الصور لكانت اما بالفعل وهالو قوة قبول الاشياء ولا اقل لها استعداد شئ ما والا لم يكن هيولى
فيتركب ذاته من جهة بها يكون بالفعل ومن جهة بها يكون بالقوة وقد فرضت بسيطة هذا خلف
وهذا برهان تام لا يرد عليه شئ عند التحقيق لكن القوم لم يكتفوا به بل ذكروا مسلكا اخرى هي انها
عند التجرد يلزم ان يكون جسما وكل جسم مركب من الهيولى والصورة والمفروض خلافه بيان ذلك انها
اذا تجردت فان كانت ذات وضع وحيز فكانت اما منقسمة فيكون احد المقادير الثلثة وقد فرضت مجردة
عنها هذا خلف واما غير منقسمة فيكون جوهرا فردا لا يتجزى وقد مر بطلانه او النقطة عرض لا يجوز ان
يكون موجودة بنفسها وان لم يكن ذات وضع واشارة فلا يخلو اما ان يستحيل اتصافها بالجسم والمقدار لكن
فان كان الشق الاول فكانت من الجواهر العقلية بالفعل فيكون خارجة عن جنس الجوهر القابل والمفروض خلاف
ذلك وان كان الشق الثاني فلا يخلو اما ان يحل فيها الابعاد المتصلة ابعادا وتدريجا على نهج الحركة في
حيز مخصوص ام لا فعلى الاول اذا صادفها المقدار وقد كانت في حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متحيزة
وان لم يكن محسوسة وهو محال وان لم يكن اذ صادفها في حيز مخصوص فلم يكن بها ولا في نفس المقدار
ما به يقع التخصيص فلم يكن حيز اولى بها من حيز ولا بد ان يكون عند المصادفة في حيز فهو اما
جميع الاحياز او في بعضها دون بعض والاول محال لان الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت الا حيز واحد
والثاني يستلزم الترجيح من غير مرجح فعلم من هذا ان هيولى جسم خاص كالمدرة اذا تجردت لا تكون
حاصلة في ذاتها ما به لبست الصورة المدرية واذا لبست تلك فليس يصح ان تختص بحيز معين من احياز
كلية عنصرها وهو الارض الا بجهة مخصصة توجب لها نسبة الى ذلك الحيز وليست تلك الجهة الا
وضعية اذ غيرها من الاسباب والعلل والصفات لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوي نسبتها
كونها هيولى ونفس الفاعل المفارق ونسبة سائر الاوصاف الفاعلية والدواعي الغائية عند المقارنة

المبدء

[illegible]

الى صورة معينة تخصصه دون غيرها فلا تأثيرها الا بمناسبة وضعية واما على الشق الثاني فلا يكون
لمقدار معين بكماله دفعة بل على سبيل تدريج وانبساط فيلزم ان يكون ابتداء ذات وضع بل حجما
وذلك لان كل منبسط في المقدار يلزمه لا محالة الجهات والاطراف الست الفوق والتحت والقدام
والخلف واليمين والشمال وكل جوهر يلزمه الابعاد والنهايات فيكون جسما وقد فرض لا كذلك
طريق آخر المادة عند التجرد لا يكون جوهرا قابلا كما علمت فيكون لان من القبول للاشياء لا
لوازم المهيات لا تنفك عنها وهذا هو التحقيق الا انا نقول مع قطع النظر عن هذا هل هي بوجودها
عند التجرد وجودا قابلا بالفعل فيلزم ان يكون التجرد مقصورة بالجسمية بالفعل وهو ممتنع وان لم يكن عند ؟
وجودها وجودا قابلا بالفعل فيكون مشغولا بذاته من غير تعدد وتكثر فلا يكون ذا جزء بالذات
ولا بالعرض ولا بالقوة ولا بالفعل ثم اذا عرض له المقدار وصار ذا الجزء بالقوة عند الوحدة الاتصالية
وذا اجزاء بالفعل عند الكثرة فيكون عروض امر من متمايز غير حقيقة عما كانت عليه وبطل
وجودها المختص بها وكيف يكون للشيء تقوم بانه لا جزء له اصلا لا بالفعل ولا بالقوة ثم عرض
له ان يصير ذا اجزاء بالقوة في وقت وبالفعل وقتا آخر والتبدل في حد الشيء وقوامه ممتنع
ولا كذلك الحد بالنسبة الى المحدود فليس لاحد ان يتوهم ان الحد لما كان عين المحدود ومع ذلك
وحدة المحدود في الخارج او في الذهن مجردا عن الاجزاء كالجنس والفصل ثم يوجد في الذهن عند
ملاحظة العقل بمعناه الحدي فيكون قوامه بالاجزاء بعد ما كان قبل هذه الملاحظة بسيطا
لانا نقول التفاوت بين الحالين انما هو بحسب الاوصاف والاعتبارات لا بحسب وجود معاني
الاجزاء وعدمها فان ذوات تلك الاجزاء لا تبدل في الحد والمحدود بل تتعدد عند التفصيل ما
كان واحدا عند الاجمال وبالعكس اذ الاجمال والتفصيل عنوانان لذات واحدة من غير تفاوت في
مهية المدرك ففي المحدود تكون وجود الاجزاء بما هي موجودات بالقوة وفي الحد يكون بالفعل كذا
حكم المقدار عند الاتصال وعند الانفصال واما الجوهر المفارق فلا يمكن ان يكون فيه اجزاء لا
لا بالفعل ولا بالقوة فلو فرض ان الجوهر المفارق صار ذا بعد ومقدار يلزم الحكم المذكور وهو التبدل
في نفس قوام الشيء وحقيقته وزيادة التفصيل والتوضيح في هذا المطلب تطلب من كتاب الشفاء
طريق آخر ذكرها بهمنيار في التحصيل وهو انه لو تجردت الهيولى عن صورة لا يقبل الانقسام لكانت
مثل الصورة الجسمية وليس الجسمية بل ان لم تقبل صورة اصلا لم يكن جوهرا قابلا اذ هو كانت مجردا
بالفعل وان كانت في نفسها قابلة للاشياء فكانت جسما وقد فرضت مجردة عن الجسمية وان لم يكن في نفسها

اليه الاشارة لزم من المحالات ما ذكرناه طريق آخر لما ظهر عندهم ان مصحح القسمة الخارجية
في المقدار هو المادة باستعدادها فلو فرض ا

تفريع قد صح واستنتج من كلام الشيخ وتلميذه ان الصورة الجسمية ليست بالنسبة الى الهيولى كالاعراض
اللاحقة التي تلحق الشيء بعد ان تم لمعنى من انحاء الوجود اي وجود سواء كان ذلك اللازم بحيث يحصل الجزء
المقوم ثانويه وجود طبيعي اخر كجسمية الفلك وصورتها الفلكية ام لم يحصل كالمثلث وتساوي زواياه
للقائمتين فان للمثلث وجودا تاما سواء اعتبر معه المساواة للقائمتين ام لا فاعتبار هذا اللازم
وعدمه لا يؤثر في الملزوم وجودا وكما لا يجانب الصور الطبيعية فانها يستكمل بها المحل وينفعل عنها
بكمال بعد كمال اول واما الجسمية بالقياس الى ما تقوم بها فليست من احد هذين القسمين اذ لا وجود
لمحلها مستقلا بوجه من الوجوه اصلا بل الهيولى شانها قوة الوجود بما هي قوة الوجود في الخارج
فبتقييد قوة الوجود يخرج الملزوم الى لازم المهية وبقيد الحيثية يخرج المادة الثانية كالجسم مثلا
بالقياس الى ما يكملها من الطبائع الصورية وبقيد الخارج يخرج الامكان والمهية طريق آخر
لو جاز للهيولى بقاء بلا صورة جرمية اي توجد وجودا عقليا بلا وضع واشارة حسية يلزم ان
يخالف هيولى الهيولى الاخرى وليس لهما مقدار يحسب المقدار واللازم باطل بالضرورة فالملزوم
كذلك وجه اللزوم انا اذا قسمنا جسما بنصفين يتميز هيولى كل جزء بصورة فنتوهمنا تجريد
الصورة عن هيولاها قبل وقوع القسمة وتوهمنا تجرد صورة كل من النصفين عن هيولاه بعد القسمة
فيكون كل واحد من المادتين غير منفصلة لا بالفعل ولا بالقوة فلا محالة حينئذ هيولى ذلك الجسم تخالف
لهيولى كل واحد من النصفين وهذه المخالفة اما بالماهية ولوازمها وهي واحدة في الجميع واما با
المكان وهما لا يكونان في صدد عدم الجسمية واما بالمقدار وهو مسلوب عنهما فيكون حكم
الشيء وعدمه واحدا واما باتحاد الهيولين بعد التجرد بهيولى واحدة كما كانت قبل القسمة فيكون
حكم الشيء لو لم ينفصل عنه شيء ما هو غيره هو بعينه حكمه وقد انفصل عنه غيره وحكمه فصل من كل
جهة حكما واحدا واما بفناء احدهما وبقاء الاخرى فان كان المعدم لهما زوال الجسمية عنها فهو مشترك
بينهما فلا يختص احدهما به دون الاخرى وان كان باشتراكهما شيئا واحدا وهو ايضا ممتنع في عدم
المقدار فلم يبق من الشقوق الا كون احدهما جزءا للاخرى وليست جزءا محمولا عليها فيكون لا محالة جزءا
مقداريا والحال انهما مجردتان عن المقدار هذا خلف تفريع آخر يتحقق من هنا ان الهيولى

ليست في ذاتها الا اشياء جسمانية وليس لها حظ من الوجود لم يكن بهذا غير جسمانية والا لكانت بحسب نفسها محتملة للتقوم
من غير تجسم فكلما تحصل منها في الذهن فهو وجه مباين لماهيتها غير صادق عليها الا بحسب التطبيق والفرض فقولنا
الهيولى امر بالقوة معناه ان كل ما لو وجد كان هيولى فهو بحيث لو وجد كان بالقوة لان كل ما يلتفت اليه العقل
استقلالا لا يحكم عليه بحكم حق فهو امر معقول ملزوم بالفعل وليس امرا بالقوة لان كل ما يلتفت اليه وهكذا الحال
في نظائرها من الامور الناقصة المحتملة الوجود كالعدد والزمان والحركة والحرف والاشباه والتناهي ونقائض
وامثالها فخذ هذا اخرى لما ثبت ان كل ما يقبل المقادير ويتبعها فلا يمكن ان يكون بحسب جوهر ذاته
وحقيقته متجوهرا مما يتابى عن قبول القسمة والتعدد والا لكان ما كان وجوده وجودا وحدانيا يتاخر
انقسامه مما يتبدل وجود امتنع في ذاته فهو بالقوة كالمقدار او بالفعل كالعدد وهو مستحيل عند
العقلاء وهذا الحكم كل من له فطرة مستقيمة باستحالة تطرق الجسمية على الجوهر المفارق او الجوهر الفرد
من ذوات الاوضاع لو فرض وجوده فلا بد ان يكون مادة الجسمية والمقدار امرا داخلة تحت حيز التقدير
والتجسم فلو تشكل متشكل انا نقلنا الكلام الى نفس مادة الجسم هل هي في ذاتها مع قطع النظر عن قبول
الصورة تكون متصلة فيكون نفسها صورة الجسم لا مادته لانا لا نعني بصورة الجسم الجوهر الا متصلا بنفسه فهذا
يتم تلك الحقيقة بلا صورة فلا حاجة لها الى جسمية اخرى غير ذاتها المتصلة او يكون جوهرا عقليا او جوهرا ذو وضع
غير منقسم فيلزم منه من المحذور ما قد برهن على استحالته فهذا هو الباعث الكلي لمن انكر وجود الهيولى
الاولى على ذلك قلنا قد مر سابقا ما يتجه به دفع هذا الشك فان بناءه على الذهول عن معنى المادة
وجودها من الصورة اذ ليست نسبة الصورة الجسمية اليها نسبة امر خارج او صورة مكملة لحق كل منهما
الشيء بعد تمام حقيقته ووجوده وليس للهيولى وجود مستقل بالفعل الا بالصورة بمعنى ان الصورة هي
الخارجي وجهة محصلها وتمامها ووجودها عبارة عن نقصانها وجود الصورة بحسب الشخص دون نقصان الصورة
لها او نقصور كل شيء من توابع حقيقته المطلقة باعتبار ان نسبة ذاته الى هذا الثانوي والنوع الاخرى
النقص الى التمام والقوة الى الفعل يكون مادة واما الهيولى الاولى فهي على رتبة في ذاتها من جميع مراتب الحقائق
والنوع الا بما تتم اليها ولذلك لا حقيقة لها الا بما انضم اليها من صورة الجسمية اولا ثم من صورة كمالية اخرى
ثانيا كما سيجيء بيانه **فصل** في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة ليظهر منه
وجود كل صورة بالهيئات التي ما هي حاملها ونقلها في الوجود على هيولاها اعلم انك
لما علمت ان الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية عن الهيولى وان الهيولى ايضا مفتقرة لذاتها الى الصورة علمت ان
علاقة ذاتية ليست بحسب المقارنة وكل شيئين يكون العلاقة بينهما ذاتية فلا يخ اما لان احدهما علة الاخر او لانهما معلولا

او علة ثالثة والعلية والمعلولية اما الاولى فغير ثابتة بينهما لان ذات كل واحدة منهما غير معقولة بالقياس الى الاخرى
نظرا الى ذاتيهما وان كانت الهيولية بحسب المفهوم داخلة تحت المضاف اذ لا تعقل الا بالقياس
الى ما هي قوة او ذات قوة له او استعداد او ذات استعداد له وكذا مفهوم كون الشيء صورة لا تعقل
الا بالقياس الى ما يتم ويكمل بها لكن الكلام في نفس حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم اسم كل منهما
والا لم نحتج في استلزام كل منهما للاخر الى برهان لان المتضايفين يتعقلان معا واما الثانية فهي وان
كانت في بادي الامر يحتمل قسمين احدهما ان يكونا متكافئين والاخر ان لا يكونا كذلك لكن الشق الاول
وهو كون الشيئين بحيث يكون كل منهما علة للاخر ينفسخ بادنى توجه من العقل المعتصم من غير حاجة الى
كلفة الاستدلال وفرق بين كون الشيئين بحيث يستلزم وجود كل واحد منهما وجود الاخر او عدمه عدمه
وبين كون كل منهما سببا للاخر وجودا او عدما فالثاني فاسد والاول يصح بشرط ان يكون منشأ التلازم
في الثاني ان يكون موقوفا كالشغاص ومؤثر ما هو له تقدم ثم الشق الثاني ايضا يتصور فيه ان احدهما ان
يكون كلاهما معلولي علة واحدة والاخر ان يكون احدهما بخصوصيته علة والاخر بخصوصيته معلولا لكن
ان يكون كلاهما معا صادرين عن ثالث من غير علاقة اخرى بينهما والا لم يلزم التلازم بينهما بالذات
وهو خرق الفرض اذ قد ثبت امتناع ثبوت كل من الهيولى والصورة نظرا الى ذاتها بدون صاحبتها
ولو لم يكن احدهما اقرب الى الثالث يلزم ان يكون كل واحد منهما عن الثالث بواسطة الاخرى
فيعود المحال المذكور الذي قد لزم من كون شيئين كل واحد منهما سببا للاخر فيجب ان يكون احدهما
في درجة المعلولية اقرب الى العلة لا على وجه الاستقلال ليعود المحال فيجوز احدهما مقام الاخر
الثانية بعدية ذلك المقام ويكون نحو العرض على وجه اخر سيظهر ثم الاقرب المتوسط لا يجوز
ان يكون هي المادة لان لها القبول والاستعداد لا الفعل والاقتضاء والمستعد بما هو مستعد لا يكون
سببا لوجود ما هو مستعد له فانه لو جاز ذلك لوجب ان يوجد عنه ذلك الشيء مستعدا له ثانيا
من غير استعداد وايضا لو كانت المادة سببا للصورة لوجب ان يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر
عن الصورة وهذا هو معنى التقدم العلي والمعدوم لا يكون علة للموجود وقد علمت ان الهيولى في ذاتها
قوة محضة **فرع** من ههنا ينكشف لدى العاقل البصير ان الجسم لا يكون سببا لوجود الجسم بتمامه ولا
ولا باحد جزئيه وذلك لان المادة امر عدمي وكذا ما يشتمل عليها من حيث يشتمل عليها واما الصورة
فلان تاثيرها في شيء يتوسط المادة لانها لو استغنت عن المادة في فعلها لكانت اولى ان يستغني عنها في
وجودها في نفسها اذ الايجاد متقوم بالوجود الثاني لحال كما علمت فكذا التقدم فاذا كان تاثيرها بواسطة المادة

وجود

فيكون المادة علة قريبة لوجود الشيء وهو محال فقد علم من ههنا ان الاجسام كلها في ذاتها متكافئة في درجة
الوجود من غير علاقة وتلازم بينها وانما يتم هذا الكلام بقولنا في نفسها لانها قد يوجد التلازم في التعقل
بينها من جهة الامور اللاحقة وبوضعات الثابتة فان الاجسام المستقيمة الحركات كالعنصريات
يتوقف وجودها على وجود المحدد للجهات لكن من حيث كونها ذوات جهات وحركات ومن حيث كون
المحدد محددا الا من حيث كونها اجساما فلكيا وبذلك يثبت وجود امر قدسي مفارق عن الاجسام
واعراضها بالكلية لتناهي الاجسام قدرا وعددا واستحالة التسلسل مطلقا فينتهي الى موجود
واجب بالذات غير جسم ولا جسماني وهذا احد الطرائق لاثبات وجود الواجب وايضا لما كان
كل جسم مؤلفا من هيولى وصورة فلو كان جسم سببا لجسم اخر لكان يجب ان يكون اولا سببا لوجود
جزئيه اللذين هما اقدم منه وهذا محال لان المادة لا اختلاف لها في ذاتها وقد مر سابقا
ان الصورة الجسمية حقيقة متماثلة الافراد في الوجود فهذا يجب ان يكون متماثلة ومتعلق في
درجة الوجود ويخوم وليس كذلك هذا اختلف ... ك وان لم يعط ما الذي يقوي اختلاف
الصور يكون لاختلاف احوال المولد لان هذا فاسد من وجهين اما اولا فلانه حينئذ يكون تلك
هي الصور الاولى في المادة والكلام فيها عايد بعينه فيحتاج الى ان الصورة الاولى يكون علة لوجود
الصورة الثانية ويكون للمادة القبول فقط واما ثانيا فلانه بعد تسليم ان الصور يكون مختلفة
بسبب الاحوال المكتسبة عن المواد فيكون العلية والمعلولية بين الحالين لا بين الصورتين
الجسميتين فذلك انما كان حديثا اخر خارجا عن مقصودنا على انا نقول كلامنا مطلقا ان ذلك
غير متصور عند التحقيق لما اشرنا اليه ان الصورة قوة جسمانية فكان وجودها في نفسها الا حال
ولا يتشخص الا بسبب المادة فكذا ايجادها لشيء اخر لما علمنا ان الوجود متقوم للايجاد لا بشرط
فلنرجع الى ما كنا بصدده فنقول اذا لم يكن المادة هي الواسطة في صدور ما يحتاج اليها من العلة فكانت
الصورة هي الواسطة لصدور المادة ولا يمكن ايضا ان يكون واسطة مستقلة او الة
اذ فسادهما بين كما ستعرفه ما اذا كانت علة مطلقة كما عرفت والفرق بين الالة والواسطة ان الالة
ما يؤثر به الفاعل في منفعل القريب والواسطة معلول يتوسط الجانبين فيوجد علة قريبة لا خارجا
فذاك المعلول المطلق والاخر علة بعيدة ثم الصورة على ضربين صورة تفارق المادة الى بدل عاقب
وصورة لا تفارقها اما الضرب الاول منها فلا يتصور ذلك فيها الا انها اذا كانت علة متوسطة لا تامة
التي تقدم عليها لكانت تنعدم بعدمها المادة فيكون للصورة المستأنفة مادة اخرى مستأنفة ايضا عندهم

ان كل حادث

ان كل حادث يحتاج الى مادة سابقة وقوة سابقة واستعداد لحامل القوة فيلزم ان يكون للمادة مادة وهذا محال
لان الكلام في المادة الاولى ولانه يلزم ان يكون المفروض مادة صورة ولانا ننقل الكلام الى مادة
المادة وهكذا يلزم التسلسل في المواد المجتمعة ولان العلة يجب ان يكون موجودة متشخصة بلا وجود المعلول
والتشخص في النوع المتكثر الافراد لا يكون بحسب الماهية ولوازمها والا لانحصرت الماهية في شخص واحد
وليس كذلك بل يكون بعوارض مفارقة وكل صفة عارضة ليست من اللوازم يحتاج وجودها الى جهة
انفعالية والانفعال لا يكون الا من جهة المادة فيلزم ان يكون المادة موجودة قبل ما يكون
موجودة هذا محال فيجب ان يكون الصورة بنفسها جزءا من علة مستقلة وشريكا لعلة متشخصة في
افادة وجود المادة فيكون المادة وجدت عن تلك العلة الموجبة بواسطة صورة غير معينة
لا تفارق المادة الا بورود صورة اخرى بفعل مفعل ما عدمت عن المادة في افاتها فاقامه
هذا الثالث المعطي دايما لما به تقوم المادة من الصور المتماثلة في التقويم وهو الواهب
الصور الذي سنصف حاله من ذي قبل ان شاء الله ويلزم ان يكون جوهرا مروحانيا اذ لو كان
جسما او جسمانيا لكان الكلام فيه باقيا الى ان يعود الكلام الى جوهر قدسي
لما كانت الواسطة في التقويم يلزم ان يكون قد تقومت اولا بذاتها اولية بالذات لا بالزمان
ثم تقوم غيرها فيجب ان يكون الصورة قد تقومت اولا بالفعل من ذاتها او من المبدأ ثم تقوم الهيولى
بعد ذلك فالصورة وجودها اقدم من وجود الهيولى والصورة الجسمانية هي نفسه وتحصل الجسم تمام
له وقوة وجودها وجهة تشخصها وامكانها في المادة والمادة بالقوة انما تصير بالصورة بالفعل فيكون الوجود
اولا للصورة بما هي صورة وثانيا للمادة بما هي مادة وكونها مادة غير كونها مادة للصورة في الوجود
وان كان غيرها بحسب العقل عند عرضها ثم للصورة بما هي هذه الصورة المعينة واما الضرب الثاني
من الصورة التي يلزم الهيولى ابدا فهذه محقق اسباب لشادس حدوث الانقطاع والالتصاق
والانفصال في الافضال الاماشاء الله فهي وان كانت في اول النظر مما يجوز الوهم ان يكون واسطة
مطلقة او الة مطلقة في اقامة الهيولى لكن العقل الفصيح يحكم بنفي ذلك بالبرهان وذلك لان تخصيص
الهيولى بها دون غيرها مع اشتراكهما في الطبيعة النوعية يحتاج الى علة وايضا قد علمنا ان تخصص افراد
الجوهر الامتدادي لا يحصل الا بعوارض انفعالية غير واجبة اللزوم للطبيعة دائمة والحال ان وجودها
في مادة بل كانت الصورة قائمة بنفسها كالصور العقلية الخارجية وليس كذلك فلو كانت علة مطلقة لها
لسبقها بالوجود والقوام بنفسها وبعللها المقومة لوجودها فيلزم من هاتين المقدمتين كون الهيولى ... .

لى بنفسها بالوجود بمرتبتين وهذا بين الاستحالة ثم لما علمت ان الايجاد مسبوق بالوجود والوجود المتعين
للصورة الجسمية مسبوق بالهيولى لانها انما يكون بهيئات انفعالية متجددة للجسم منفكة
عن التغير والحدثان بحسب خصوصيات الاستمرار والبقاء وان كانت لها جهة جامعة مستمرة الحصول
في تلك الخصوصيات لازمة التحقق للطبيعة دائما ليس بحسبها الانفعال ولا انفعالها الا بالهيولى لا
انها بهيئة غير منفكة عن تجدد الامثال ولا خالية عن توارد الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث
في تعقلها فهو مفتقر الى المادة وان كان بالطبيعة فكيف يكون سببا لوجود ما يفتقر اليه في تشخصه
الشخص متقدم على الايجاد لانها اما عين الوجود كما هو المذهب المنصور او مساوق له فلو كانت
الصورة سببا للهيولى وكانت المادة متقدمة عليها بالاصل بما معها والمتقدم على ما مع الامر المتأخر
متقدم عليه ايضا فيلزم ان يكون الهيولى سابقة على نفسها بمرتبتين هذا محال ولان الصورة في
التشخص لا تنفك عن التناهي والتشكل المخصوصين وهما من عوارض المادة اذ لو كانا من لوازم
الطبيعة الجرمية لكانت الاجسام كلها في مرتبة واحدة من التناهي وبنحو واحد من التشكل والمراد
فالتناهي والتشكل اللذان من العوارض المسببة بالمادة اما ان يكونا في درجة التحقق الجرمية
المتخصصة او سابقين عليها والسابق على السابق على الشيء سابق على ذلك الشيء وكذا السابق على مع
الشيء سابق على ذلك المع فلو كانت الصورة سببا للهيولى لكانت الصورة سابقة على ما هي سابقة
اما بمرتبة او بمرتبتين فيلزم سبق الشيء على نفسه اما بثلاث مراتب او بمرتبتين وكلاهما بين الاستحالة
واستحالة التالي يستلزم استحالة المقدم فانكشف امتناع كون الصورة باحد قسميها علة
مستقلة او واسطة او آلة فبقي ان يكون شريكة للعلة الفاعلية وجزء للعلة التامة

فصل في تحقيق كون المعلول مقارنا للعلة

لما علمت ان الوجود
اولا للصورة بحسب الذات وثانيا للمادة وتبين ان الهيولى ليست مقارنة الا الاتصاف
الوجود بحسب الذات ووجود الصورة على نحو الحلول فيكون وجودها في الحقيقة كوجود العلة
مع المعلول والمعية بينهما لا ينافي كون الصورة مفيدة والهيولى مستفيدة بل كما ان العلة
اذا كانت علة بالفعل لزم عنها المعلول وان يكون المعلول معها اذ المعية في الوجود غير المتقدمة في
الوجود واستقلاله والاول لا يستلزم الثاني فكذلك الصورة اذا كانت صورة موجودة بل فرضا
غيرها لها ذاتها والمفيد لوجود شيء منه ما يباينه وهو مباين ومنه ما يقارنه وهو ملاقي المحل
لا ينفك عن صحة الشيئين والوجود يصدق فيهما والبرهان قائم على وجود هذين القسمين فهكذا الحال الجوهر

مع الاعراض فان الجوهر واسطة في وجود الاعراض الحالة فيه لمتقومه في ذاته بالفعل

فصل في كيفية كون الشيء الواحد بالعموم علة للشيء الواحد بالعدد بوجه آخر

لما تبين وتحقق ان الصورة ليست مع الهيولى في درجة واحدة بل لها السبق لم يكن الهيولى
معها في تلك الدرجة وظهر مع ذلك ان الصورة ليست سببا تاما ولا علة فاعلية وان هناك
لا محالة شيء وراء الصورة يتعلق به الهيولى لتفيض عنه وهو جوهر نوراني الهي وفضل فلا يتحقق
لاستحالة كونه جوهرا نفسانيا فضلا عن كونه صورة او طبيعة جرمية لكن يستحيل ان يحصل منفائا
عنه بلا توسط صورة اصلا بل انما يتم الامر بهما جميعا فهذا النور العقلي يهب الصورة الجرمية
باذنه رب الصورة المجردة ويقيم الهيولى بذات الصورة من حيث هي مطلقة دون العكس بان يقيم
الصورة بذات الهيولى اذ لا ذات لها اصلا الا بالصورة كما مر وكيفية ذلك انه اذا انقطعت صورة
معينة تلبست بها الهيولى ادامها واستبقاها بتعقيب صورة ثانية فمن حيث ان الاحداث
السابقة انها صورة ما قوام المقيم الهيولى على الادامة ومن حيث انها تخالفها يحصل الهيولى
بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي كان بالسابقة فالصورة من وجه واسطة بين العلة ومعلولها فلا
يكون متقومة بالعلة ومتقدمة متعرضا بالذات فهي تقدم تحصله وتبقى الهيولى وهي فضل قوة
فعليتها في الهيولى التي هي قوة محضة ولعلك تقول كيف يصح في قوى العقل كون طبيعة مطلقة مبدأ الوحدة
شخصية ووحدة عمومية علة لوحدة عددية مع ان العلة يجب ان يكون اشد تحصلا واقوى نحوا
من المعلول فيجاب عن ما ذكرت بوجهين احدهما ما افاده الشيخ الرئيس وغيره من الحكماء تقدس الله
ارواحهم ملخصه ان العقل لا يقبض عن ان يكون الواحد بالعموم الذي يستحفظ وحدة عمومية بواحد
بالعدد علة للواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق
وبالحقيقة الموجب الاصل هو ذلك المفارق الا انه انما يتم ايجابه بانضمام احد امور يتعاقب بها كانت
لا بعينه وذلك لا يخرجه عن الوحدة العددية بل انما يحصل الواحد بالعدد تمام التأثير من جهة حصول
المناسبة بواسطته بين المفارق المحض الذي هو بالفعل من كل جهة وبين ما هو في ذاته قوة محضة
في م وبالجملة لما كانت طبيعة الصورة الاستدادية علة بالذات للهيولى من غير ان يدخل سببيتها شيء من
خصوصيات الافراد الا بالعرض فقد كانت العلة التامة لها سوى تلك الذات من انضمامها واحد بالعموم
بواحد بالعدد ذا التشخيص فان التأثير بافادة الوجود والتشخيص غير متكثرة بتكثر اشخاص تلك الطبيعة التي
اذ ليست افرادها لاشتمالها على العلة واحد بالعدد على ما هو كذلك وثانيهما ما خطر بالبال بفضل الله

وهو ان الهيولى ليست شخصا متعينا من الذات كما توهم حتى يمكن الحكم عليها باستغنائها فى استنادها الى الغير فى
الوجود بل انما تشخصها من جهة اخرى من التشخص وتعينها نحو اخص من التعين لان تعينها انما يحصل على الصور
لا بصورة خاصة فهما اشبه بتعينها بتعين الامور الذهنية كالمعنى الجنسى اذ لا تحصله الفعلى من حيث
هو هو مع قطع النظر الى الفصول وغيرها فان الوحدة الشخصية التى للهيولى ليست وحدة شخصية ابتدائية
فى ذاتها ان يكون مستندا لوحدة نوعية للصورة بل هذه الماهية متعينة بتلك كما يكشف المتامل
المتدبر واما الافتقار الى انضمام الافراد الذى فليل لان مرتبة تحصل الهيولى ونحو تشخصها يستدعى
الاستناد الى واحد بالعدد دون واحد بالعموم بل لان الصورة فى كونها سببا افتقرت اليه
ليكون محفوظة الوجود به وبواحد من افرادها الشخصية وهذا لا يوجب للتالى ثم ذكروا فى كيفية
افتقار كل من الهيولى والصورة الى الاخرى فى التشخص على وجه غير دائر وجوه واستحالة ان الهيولى
سابقة الماهية والتشخيص على تشخيص الصورة القائمة فيها لا محالة واما تشخص الهيولى فبنفس ذات الصورة
المطلقة لا بهويتها الشخصية فالصورة بماهيتها لا بتشخصها اقدم من تشخيص الهيولى ومن بهما جميعا اولا
الصورة الشخصية فهى انما يفتقر الى هيولى متعينة تعينا مستفادا من الصورة لا من تعين الصورة تكون
على بصيرة بحث وتحصيل ذلك ان نقول من راس لما قرب بالبيان البرهانى
ان كل طبيعة نوعية يحتمل اشخاصا كثيرة فى العين فهى انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كانت بمادة
اخرى يتسلسل المواد الى لانهاية وان كان بالصورة فيلزم الدور فاعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى
غير معنى تشخص الهيولى بالصورة وذلك لان معنى الاول انها يتشخص بالهيولى من حيث هى قابلة للتشخص
او لما يلزمه من الاعراض المسماة بالمشخصات فان حقيقة الهيولى هى القابلية والاستعداد وليست
فاعلة للتشخص وهذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فانما يتشخص بالمادة اى يحتاج الى قابل يقبل التشخص
والقابل كيف يكون فاعلا لما هو قابل له بل الفاعل له هو المفيد القريب للتشخص من الاعراض
المكتنفة للصورة كالوضع والاين ونحو واشباهها المسماة بالمشخصات واما معنى العكس اى تشخص الهيولى
بالصورة المطلقة فمن حيث هى فاعلة ومفيدة لتشخصها فلا يلزم الدور ولا التسلسل بحث
بحث وتحصيل لقائل ان يقول ان تشخص كل من المادة والصورة بذات الاخرى على اى وجه
كان غير صحيح لانه متوقف على انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى متوقف
على تشخص كل منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره والجواب عنه منع هذه المقدمة
مستندا بان انضمام الوجود الى الماهية يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا هاهنا مردود لان المقدمة

يرقا بالمنع لكونها بديهية واما النقض بحال الماهية والوجود فغير وارد لانهما اثنان فى الخارج امرين متغايرين ينضم
اليه بل اثنينيتهما بحسب التحليل العقلى فى الذهن كما مر فالقائل الجواب بمنع المقدمة الاولى وهى ان الشئ
المطلق غير موجود فانها غير صحيحة والصحيح ان المطلق بقيد الاطلاق عند عن القيد غير موجود واما الشئ
المطلق عن قيد الاطلاق والتقييد بلا ملاحظة شئ منهما لا بملاحظة عدم شئ منهما فهو موجود
عند المعتبرين من العقلاء القائلين بوجود الماهيات من حيث هى هى بعين وجود اشخاصها فالحاصل ان الماهية
يمكن ان يؤخذ على ثلثة وجوه بلا شرط اطلاق وتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق وبين الاعتبارين فرق
واضح والمطلق بالمعنى الماخوذ بالوجهين موجودة خارجا وذهنا وبالاخير غير موجود الا ذهنا واللازم
فيما نحن فيه هو الاول دون الثالث فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم ثم اعلم ان هذين الجوابين الذين
وغيرهما ذكر احدهما المحقق الطوسى وذكر الاخر الامام الرازى ولعله اجاب به بناء على عدم تجويزه وجود
الطبايع فى الخارج ثم يجب كل واحدة من المادة والصورة وان كانت يرتفع برفع الاخرى
لكن لا يستلزم ان يصير كل منهما كالاخرى فى مرتبة الوجود وهكذا فى كل علة مع معلولها وذلك لان
احدهما وهى العلة انما يوجب رفع المعلول واما الاخر وهو المعلول فليس اذا رفع رفعت العلة بل
انا اذا رفع كانت العلة مرفوعة قبله بالذات فالامر هاهنا بالعكس من ذلك فان رفع
المعلول متاخر عن رفع العلة متقدم فانا مع انهما معا فى زمان واحد كحركة اليد والمفتاح
ان رفع حركتها متقدم على رفع حركته وهما معا فى الزمان اما بحسب التصور وكلا الوجهين من التقدم
والتاخر الذاتيين جائز فيهما كما فى برهان اللم والان وقد مر هذا فى مباحث العلم الفن الرابع
فى اثبات الطبايع الخاصة للاجسام والاشارة الى جوهرية صورها المنوعة ومالحق بها
وفيه فصول فصل فى الاشارة الى معناها ذهب الحكماء المشاؤن الى ان لكل واحد من
انواع الاجسام الطبيعية معنى اخر غير الامتداد وقبول الابعاد بها يصير الاجسام انواعا مختلفة ولهذا
سميت صورا نوعية اى منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وبها يوجد فى كل نوع جسمى بخلاف ما يوجد
فى ساير الانواع الجسمانية وهى ايضا عندهم مبادى اثارها المختلفة ومبادى حركاتها وسكناتها الذاتية
فتسمى قوى وطبايع وتسمى ايضا كمالات اولية فى الجنس بها انواعا كثيرة مختلفة وان ساوتها
واحدة فى كل جسم طبيعى من الاجسام ان ياخذ بيان جوهرية ذلك الامر فى كل واحد من هذه الانواع
ويجعلها طريقا موصلا اليه فصل فى اثباتها من جهة مبدائيتها للحركات والاثار
فى ان المقتضى للاثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من اقسام الاجسام وان يكون امورا مختلفة غير عامة

١٢٩ عن ذا نعلانا اعلم ان للاجسام اثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كالماء والهواء
او بعسر كالارض والنار وامتناعهما كالكواكب والسماء وكاختصاص كل قسم من اقسام الفلكيات
والعنصريات بما له من الشكل والمكان والوضع والكيفية اللازمة له او المجبول على حفظها عند الحصول
وطلبها عند الزوال بقاسر والرجوع اليها بمجرد زوال القاسر على اسرع ما يتصور وغير ذلك ونعلم
بالضرورة ايضا ان العنصر الثقيل مثلا انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته والعنصر الخفيف انما يتحرك
الى السماء بحسب ذاته او بحسب امر خاص بكل واحد منهما غير خارج عن ذاته وعن مقومات ذاته و
مخصصات وجود ذاته فتلك المبادي لا يمكن ان يكون هي الجسمية المتفقة والا لاتفقت الاثار ولا
الهيولى لانها كما علمت قابلة محضة والكلام في المقتضي ولانها واحدة في العنصريات فيعود مثل المحذور
المذكور في مبدائية الجسمية المشتركة وهل يتاتى الاثار في الاجسام هذه الدار ولا العقل المفارق
لتساوي نسبته الى جميع الاجسام ولا يجوز استنادها ايضا الى الباري ابتداء بلا وسط لان نسبة
الباري الى كل شي نسبة واحدة والاشرف منها مهية واثيه اقدم منه تعالى صدورا وفيضانا
وهذا لا ينافي القول بالفاعل المختار ما لم يجوز الترجيح من غير مرجح وسائر الرسائل احد الحكمة والكلام
فاختصاص بعض الاجسام بصفات واثار بخصوصه لابد في حصوله من الفاعل الحكيم والفاعل
العليم من مخصص وهو المسمى بالصورة النوعية ثم انما ينسد باب اثبات الصور النوعية
بل سائر القوى والكيفيات الغير المحسوسة بل المحسوسة ايضا من عند مثبت الفاعل المختار
بمعنى من له ارادة بلا داع وحكم اذ مع تمكين هذه الارادة الجزافية ارتفع الاعتماد على المحسوسات
وكل لم يبق مجال للتامل في المقدمات والنظر في العلوم النظريات ولا ايضا يأمن الانسان ان
يخلق فيه امور يرى بها الشكل المنتج عقيما والعقيم منتجا ويرى الاشياء كلها على خلاف ما هي
عليها واكثر الناس يلتزمون هذا الاعراض عن الحكمة ما يتهم الله بها لسبق اعمال قبيحة واخلاق
وعادات سيئة من حب الجاه والتفوق على الاقران وسائر امراض نفسانية استحكمت في نفوسهم
فصارت سببا لاستنكافهم عن التعلم وانكارهم الحكمة للاستشواش اخذ عليهم اصولا فاسدة
اخذوها من معلميهم تقليدا وتلقفا من غير بصيرة فالجاتهم تلك الاصول مع ما اعتراهم من تلك
الامراض والعادات والاعراض عن العلوم الحقة والحكميات شعفا بما عندهم من قشور الافكار
والانظار الى القول بما يسمونه الفاعل المختار وفي الله السالكين شرهم ومن هؤلاء الذين لا
هؤلاء قطاع طريق الاخرة على المسلمين وهؤلاء المعطلة في الدورة الاسلامية بازاء ملاحدة

الاقدمين

الاقدمين من السوفسطائية كما لا يخفى عند المنصف المتدبر لبعض المحققين ان نظهور مثل هذه
الاراء انقطعت الحكمة عن وجه الارض وانطمست العلوم القدسية واعترض على هذا الاستدلال
بوجوه الاول لم لا يجوز ان يكون تلك المبادي للاثار المخصوصة اعراضا مخصوصة افكل موجبات في الاجسام
لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري وغير القسري مبدأ ما للحركة وليس بصورة جوهرية والحرارة
في الحديدة الحامية مبدأ الحرق للجسم والحركة في بعض المواضع سبب الحرارة وليست بصورة جوهرية و
هكذا في مواضع كثيرة صارت الاعراض مبادي للاثار فليكن ما سميتموه صورا من هذا القبيل الثاني
ليست هذه الاعراض مبادي للاثار بل هي معدات والفاعل غيرها الا انا نقول مثل هذا فيما سميتموه
صورا ومما يؤكد ذلك ان الشيخ الرئيس قد استدل في بعض رسائله على ان الطبيعة لا يجوز
ان يكون مبدأ للصفات والاعراض الحاصلة في مادتها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات
والكيفيات كالحرارة والبرودة في النار والماء حيث قال وذلك لان مصدر الفعل الجسماني قوامه في جوهر
بالجسم ولا يجوز ان يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين ما يصدر عنه فاذا كانت القوى
المنطبعة في الاجسام لا يصدر عنها فعل الا بواسطة اجسامها والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر
عنها فعل الا بواسطة جسمها والفعل الذي واسطته جسمها شرطه انما هو انما يصح في اشياء خارجة
عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يصح فعلها في الجسم وشرط كونها فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن
ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التي فيه وبين ذاته فاذن فعلها في اجسامها محال فبطل ما
قولنا ان الطبيعة هي مبدأ لتلك الاشياء مثل الحركة والحرارة والبرودة مثلا وغير ذلك بل الجسم
المنطبع بتلك الطبيعة انما تستعد بحدوث الطبيعة لتلك الاشياء فاذا تم استعدادها
افاضها واهب الصور عليها باذن خالقه جلت قدرته فكما ان الطبيعة فاضت على الجسم بعد استعداد
خاص وبه يليق تام لذلك الفيض فكذلك القوى الاخرى يفيض على الجسم بعد استعداد تام لقبولها و
الاستعداد التام يحدث بعد حدوث الطبيعة فيها الا انه لما كان وجود الطبيعة في الاجسام شرطا
لقبول ذلك الفيض ظن ان الطبيعة سبب لذلك ومبدأ لذلك وهكذا في غير هذا ان لما نلت
وجدت بعض الهيئات والصفات متقدما وجوده على وجود البعض ووجوده شرط الوجود للثاني
اعني ان المادة القابلة لذلك البعض انما يستعد لتمام الاستعداد لقبول بعض آخر بوجود ذلك
البعض الذي هو شرط الاستعداد التام فبهذا الوجه يظن انه سبب للآخر وكذلك نسبة النفس
الى قواها وصفاتها نسبة الطبيعة الى ما قلناه انتهى وهو صريح في ان هذه الامور معدات للاثار

وليست فواعل فانما يثبتان فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء والجمود في الارض لميل او انقلاب وغيرها
لتلك الاجسام يلزم مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار بواسطة النار وكذلك في سائر الاثار
كالاحالة الى شبه جوهر المغتذي والانماء والتوليد والتصوير وغير ذلك مما يسمونها صورا اكثرها
الاكون بها من الشرائط والمعدات التي لا ينافي الفرضية كالميل والحرارة والبرودة وامثالها وايضا
القوى كالغاذية والنامية والمصورة عند المشائين اعراض مع انهم يسمونها اصالة وينسبون اليها
افعالا كالافادة الصور وغيرها فاذا كانت هذه المؤثرات القوية عندهم اعراضا فغيرها اولى بالعرضية
والجواب ان استدلالهم على اثبات الصور بكونها مبادي الاثار المختلفة في الاجسام يجب ان يكون
جواهر ليس موقوفا على كون المبادي اسبابا فاعلية بل يكفي كونها عللا معدة فان الاثار المختلفة
لا بد لها من مخصصات مختلفة فتلك المخصصات ان كانت ذاتيات الاجسام ومبادي فصولها
الذاتية حتى يكون الاجسام بها مختلفة الحقايق فيكون جواهر لا محالة اذ مقوم الجوهر جوهر عندهم وان كانت
اعراضا فيكون كالاثار الخارجية فيحتاج الى مخصصات غيرها فينقل الكلام الى مخصصات المخصصات
فاما ان يتسلسل الى غير النهاية او يدور او ينتهي الى مخصصات هي ليست اثارا للاجسام بل مبادي
مقومة ينقسم بها الجسم الطبيعي انواعا مختلفة والاولان مستحيلان فتعين الثالث وهو المطلوب واما ما وقع
منهم من نسبة الفعل والافادة الى بعض القوى والكيفيات وقولهم بانها فاعلة فمن باب المسامحة
بعد ما حققوا الامر بكون الفاعل في الايجاد يجب ان يكون متبريا الذات عن علاقة المواد وهم قد
صرحوا بان المسمى بفعل الطبيعة من باب الحركات والانفعالات واما غير ذلك فهي واسطة والة
غيرها وليس هذا مما يخفى على الناقضين في الحكمة كالاطباء والدهريين والمنجمين ومن يحذو حذوهم
الوجه الثاني انا لا نسلم ان نسبة المفارق الى سائر الاجسام على السواء لم لا يجوز ان يكون للمفارق
خصوصية ببعض الاجسام دون بعض ولو سلم ذلك لكن لا نسلم انه يلزم منه حينئذ ان لا يصدر
عن المفارق الآثار المختلفة وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولاتها استعدادات مختلفة
بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الفائضة عليها والجواب
ان الاجسام بعد اتفاقها في الجسمية المشتركة لا بد لكل منها من استعداد خاص او حالة خاصة او
ما شئت فسمه من خصوصية بها يطرء عليها ذلك الاستعداد وغيره لان الاستعداد كالقوة الحركية
منشاه صفة خاصة متقررة في ذات المستعد فتلك الصفة لو كانت امرا عارضا لكان عارضا
لجسمية مخصوصة وانما الكلام في خصوصية ذلك الجسم فلو كانت الخصوصية ايضا امرا عارضا متاخرا عن

ذات

ذات ذلك الجسم عاد الكلام جذعا فيتسلسل الامر او يدور فلا بد ان يكون الخصوصية بالاخرة امرا داخلا
في ذلك الجسم المخصوص مقوما لماهيته مقوما له فاذا حقق الامر هكذا فليس لاحد ان يقول اذا كان اختصاص
الاجسام بعوارضها واثارها مما يحتاج الى صور مخصوصة يكون هي اسباب اختصاصات الاجسام
بالعوارض والاثار فيعود الكلام في اصل امتياز تلك الاجسام بتلك الصور فما سبب اختصاص
كل نوع من الاجسام بصورته الخاصة به بعد اتفاقها في الجسمية وذلك لما اشرنا اليه من ان
تلك الصور بحسب ذواتها اسباب لحصول الجسمية المطلقة نوعا خاصا وهو بانها مقومات
للانواع بماهياتها الخاصة ولغفلة اكثر الناس عن هذا السر الحكمي يتشوش عليهم الامر في كثير
من المواضع حتى انهم يتحيرون في فصول الانواع المركبة بل البسيطة ويطلبون سبب اختصاص الناطق
بحصة الحيوان التي في الانسان وسبب اختصاص الصاهل بحصة الحيوان التي في الفرس ولا يعلمون
ان الحيوان من اللوازم العامة للناطق والصاهل وامثالهما المتاخرة مرتبتها عن مرتبة هذه الملزومات
فحصول الجنس للفصل اولى بطلب اللمية فيه من حصول الفصل للجنس واختصاصه بحصة من جنسه
بطلبها منهما والوجه الثالث انه يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة بها يختلف نسبته الى
الاجسام فيفيد لبعض الاجسام اثارا مخصوصة ولبعضها اثارا مخصوصة اخرى من غير حاجة الى صور
نوعية او يكون عدد المفارقات كثيرة بحسب تكثر الاجسام نوعا كما ذهب اليها الاقدمون كافلاطون ومن
تقدمه وحذو حذوه من اشياخه وسلفه مثل سقراط وفيثاغورس وانباذقلس واغاثاذيمون وهرمس وغيرهم
من اعاظم حكماء الفرس وملوك الحكمة المشرقية وساير الملتين الفلسفة الحقة ثم احياها وعمم
الشيخ الالهي صاحب الاشراق عنهم في كتبه كالمطارحات المسمى بالمشارع والمطارحات وكتابه المسمى
بحكمة الاشراق من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسايط العناصر ومركباتها في عالم القدس
وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع
صدور هذه الافعال المختلفة في النبات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفينا عن نفوسنا والا
لكان لنا شعور بها وهؤلاء يتعجبون ممن يقول ان الالوان العجيبة في ريش من رياش الطواويس
انما كان لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير ان يستند الى سبب كلي وقانون مضبوط ومدبر
عقلي ورب نوع حافظ بل هؤلاء الاعاظم من اليونانيين والفرس ينسبون جميع انواع الاجسام
وهيئاتها الى تلك الارباب ويقولون ان هذه الهيئات المركبة العجيبة والنسب المزاجية وغيرها اظلال
لاشراقات معنوية في تلك الارباب النورية كما ان الهيئة البسيطة كنوع كل واحد منها مثل الهيئة النورية

في بعب طلسم نوعية لولا انجذاب الدهن الى الثانية في المصباح لما ثبت انه ليس بضرورة عدم الخلاء
على ذكر في موضعه ولا للقوة حذابة في النار بالخاصية فهو ايضا لتدبير كلي من صاحب النوع لطلسم النار
الحافظ لصنوبريتها ولغيرها وهو الذي سماه الفرس اردبهشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة في
اثبات ارباب الطلسمات وهرمس وافاثاذيمون وان لم يذكروا الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها بنا
المشاهدة الحقة المتكررة المبنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وارصادهم الروحانية في
خلعهم ابدانهم واذا شهدوا هذا فليس لنا ان نناظرهم كما ان المشائين لا يناظرون المنجمين
كابرخس وبطليموس فيما حكوا عن مشاهداتهم الحسية بالاتهم الرصدية حتى ان ارسطو اعتمد
على ارصاد بابل فاذا اعتبر رصد شخص او اشخاص معدودة من اصحاب الارصاد الجسمانية في الامور
الفلكية حتى بنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فليعتبر قول اساطين الحكمة
والنبوة في امور شاهدوها بارصادهم العقلية بحسب خلواتهم ورياضاتهم فيما شاهدوها
من العقول الكثيرة وهيأتها ونسبها النورية كما اشرنا وهي بمنزلة افلاك الافلاك لانوارها و
هيأتها الوضعية وفيها اظلال الهيأت العقلية ونسبها النورية كما اشرنا اليه فيما سبق
وليس كما قال الذاب عنهم والمتعصب لهم وهو الشيخ الالهي للمشائين دليل على حصر العقول في عشرة
او خمسين وبالجملة في سلسلة الطول اي العلية والمعلولية ولا يلزم ان يأخذ الانوار
في الترتيب حيث يأخذ العقول في الترتيب بل يحصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولي
ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة اخرى عرضية هي كالفروع لتلك الاصول الطولية
يحصل من الفروع الاجسام الفلكية والعنصرية من البسائط والمركبات الاشرف من جرمي
والاخس من الاخس وعددا الفريقين كثير كما في القرآن وما يعلم جنود ربك الا هو وقالوا في
صاحب النوع النفس فان الفيض النفوس لا بد وان يتألم بتألم ابدانها لتوحدها وللنفس علاقة
واحد ولصاحب النوع علاقة وعناية بجميع الابدان لتوحدها والنفس يحصل منها ومن البدن
الذي يتصرف فيه حيوان واحد هو نوع واحد ورب الطلسم ليس كذلك ثم رب طلسم النوع اذا
كان فياضا لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى الاستكمال به بخلاف النفس فانها مفتقرة الى التعلق
بالجسم وعلاقة الاجسام انما هي للنقص في جوهر النفوس ويستكمل بالعلاقة ومن لم يزل الابداع
لا يظهر علاقته ذلك الجسم وشواغله وكل المفارقة التشبه بمبدأ الواجب بالذات فاعلا قه
الجسمانية بتقوله والذي بنوع الجسم فيحصل بوجوده كيف يحصر علاقته وغيرة ذلك ظاهر لمن له ادنى

بنا

وبطليموس

افلاك نورية عقلية

وصاحب النوع لا يتألم بتألم

والجواب انا وان تساعدكم في اثبات هذه الصور العقلية المنيفة لهذه الانواع الجسمية كما مر
كلامنا في مباحث وقد ذهبنا عن اثبات المثل النورية الافلاطونية واحكمنا بنيانها بما لا مزيد
عليه الا انا نسلم مع ذلك ضرورة ان تلك الاثار انما تصدر من الاجسام التي قبلنا او من المفارق
بواسطة سبب قريب مقارن لها باشر لحركاتها واثارها فان الاحراق يكون من النار والترطيب
من الهواء والتبريد والتجميد من الارض الى غير ذلك فلو لم يكن في هذه الاجسام الا الهيولى
والصورة الجرمية لم يحصل تلك الاثار من الاجسام كيف والشيخ الالهي مما قد برهن في كتبه كالتلويحات
وغيرها ان المفارق الصرف لا يمكن ان يكون محركا للاجسام على سبيل المباشرة اي الفاعلية القريبة
لحركاتها على نحو بعيد عن المزاولة كالعلة الغائية المشوقة للعلة الفاعلية كنفس الفلك التي
تحركه لاجلها نفس المتعلم بدنها تقربا اليها وتشبها بها وبهذا الاصل حكموا بان حركات الافلاك
كما لا بد لها من مبادئ عقلية هي غايات لحركاتها الشوقية لا بد لها من محركات جسمانية هو قوى
وطبايع مزاولة لتحريكها على سبيل الجلاد والاشتغال لئلا يفسد المناسبة بين المفيض والمفاض
بالكلية وليحصل امر متوسط بين المفارق المحض والجسماني المحض فلا بد ايضا في الاجسام من امور
ينفعل لتلك المبادي المفارقة وتفعل في الاجسام المادية وما هي الا القوى الانطباعية او
النفوس النباتية او الحيوانية وعلى الجميع يطلق الصورة النوعية مع ما لها من الكثافة وت

فصل في اثبات الطبيعة من منهج اخر وهو كونها مقومة للمادة بيانه
انا نعلم بالضرورة ان في كل نوع من الاجسام امرا غير الهيولى والجسمية مختصا بذلك النوع يستحيل
الانفكاك عنه فهو اما ان يكون عرضا او جوهرا والاول باطل لكونه مقوما لما لا يمكن قوامه بنفسه
ومثل هذا المقوم يكون صورة كما ان كما لا يتصور وجود المادة معراة عن الجسمية كذلك
لا يتصور وجودها بدون ان يتخصص بنوع من انواع الجسم فانا لا نقدر ان نتصور جسما لا يكون
فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا حجرا ولا شجرا فلا يوجد الجسم المطلق الا بالمخصص فيتقوم وجود
الجسم بذلك المخصص والمقوم للجوهر جوهر لانه سبب وجوده الخاص والسبب اولى بالجوهرية
من المسبب لان الوجود يتعدى من الاول الى الثاني فيكون المخصص للجسم المطلق نوعا جوهريا
قطعا فهو اما حال في المادة او محل لها والثاني باطل بالوجدان ولافتقاره الى غيره كما في هذا
مع تعلق المادة في الحالين على ضرب من البقاء فيكون حالا والجوهر الحال يكون صورة وهو المط
وبو العرضية من قبل الرواقيين بوجوه منها **البحث الاول** ان الاحتجاج على جعله الجسم

من الماء

بحار

من

الصور

وافتقار المادة الى المخصصات التي سميتموها صورة بل وبما الجسم وعدم تصور خلوه عنها لا يسلم ان
ما نيه حتى تنازع في انها هل هي جواهر او اعراض فان الكلام في اصلها طويل غير منقح لان استحالة الخلو
لا يدل على جوهريتها وافتقار المحل اليها في التقوم الوجودي اليس الجسم لا ينفك عن مقدار ما وشكل
ما وتحيز ما مع اعترافكم بعرضيتها ولا يخلو عن وحدة وكثرة والتزمتم عرضيتها وليس لقائل ان يقول
انها يصح تبدلها مع بقاء محلها فلا يكون جواهر لورود مثل ذلك عليكم في تبدل الصور النوعية
مع بقائها بعينها وما ذكرتم من البراهين على افتقار المادة الى الصورة الاجرام انه لا يتصور خلوها
عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع تجردها عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها فكذلك لا يخلو
الجسم عن شكل وبدله ومقدار وبدله وكذا غيرهما ثم ان كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع
في الاعيان الا بالمخصصات لو اوجب كون المخصصات مقومات لوجوده لوجب كون مخصصات
الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التقوم و
التحصيل ههنا اقوى فيما يحتاج اليه في تحصيل النوع وهو اتم تحصيلا واقوى في ذلك مما يحتاج ج
اليه الجنس وهو اضعف تحصيلا فكما سميتم مخصصات الجنس صورا فهلا سميتم مخصصات النوع
صورا اذ لا يصح تفرقة دونها وههنا ابحاث مزادفة على طريق الاسولة والاجوبة ذكرها صاحب
المطارحات تعصبا ونصرة للقائلين بجوهرية الصورة لا باس بان نذكرها اولا ثم نحيط الناظر
باطراف الكلام ثم نعين ما هو الحق عندنا قال سؤال مخصصات الانواع تابعة للمخصص الذي هو
النوع مع ان التخصيص بها جواب فيلزمكم في صور الاجسام مثله فنقول هي تابعة للمهية
الجسمية ومخصصها كما ذكرتم في مخصصات الانواع من المهية النوعية في نفسها تامة ج فكذا
يقال في الجسمية فان استدل للتم بعدم تمامية الجسم احتياجه الى المخصصات فالانسان ايضا
غير تام لحاجته الى الامور المخصصة من لو فرض الانسان نوعه منحصرا في شخصه لما احتاج الى مميز ج
يقول القائل لو كان الجسم حقيقة محصلة في شخص لما احتاج الى مميز من كان لا بد للجسم ان يكون في
مكان او موضع او حيز ج انا فرض الانسان وحده او الشجر او نوع اخر كذلك لا بد له ايضا من ان يكون
على وضع وجهة ومقدار ثم انا فرض الجسم وحده ولا يكون له مكان او وضع ان كان هناك امتناع فهي
انحصار الاجسام في جسم واحد وكذا الكلام في نوع كالانسان والشجر من لا مانع للانسان بما هو انسان من
ان يكون هو وحده في الوجود محصورا في شخص واحد وان كان يمنعه مانع فهو خارجي ج هكذا يقال في
الجسم بعينه بما هو جسم من الامر المخصصة للنوع عرض عن اسباب خارجية وامور تتقوم لاستقرار طبيعته

النوع ج ما فرضتموه صورا ايضا يلحق الاجسام او الحيوانات المختلفة باسباب خارجية فان الهيولى لا يشترط ان يكون فيها
صورة مائية او هوائية بل يلحقها بعض هذه الصور لامور خارجية وهي ليست بمقومة لحقيقة حاملها بل
هي مقومة لوجود حاملها بخلاف مخصصات النوع ج كل الكلام في انكم بماذا بينتم ان المخصصات التي
سميتموها صورا مقومة لوجود الجسم كان بالتخصيص فكذا يقال في مخصصات الانواع ثم اذا كان
المخصص لا مدخل له في التقوم فلم لا يجوز ان تقولوا في كثير من المواضع كما في تعدد الواجب الوجود يحتاج
الى مميز فيصير الذي فيه الاشتراك معلولا للمميز ما لم يثبتوا ان المميز فصل او خارجي انتهى كلامه

مخلص عرشي

ان التحقيق في هذا المقام يستدعي تقديم اصل يبتني عليه الجواب
وهو ان لواحق المادة على ضربين ضرب منهما ما هي كمالات يستكمل بها المادة وتتوجه اليها الطبيعة مثل
صيرورة الجسم الطبيعي نباتا ثم حيوانا ثم انسانا فصورة النباتية مما يستكمل بها الطبيعة الجسمية
الارضية صايرة بها نوعا خاصا يترتب عليها اثار مخصوصة غير ما يترتب على الجسمية العامة من
الشكل الطبيعي والحيز الطبيعي والمقدار والوضع وغيرها وكذا صورة الحيوانية كالنفس الدراكة المحركة
اتم وافضل من القوة النباتية يصير بها الجسم الطبيعي بعد استعداده الاقرب واستكماله جسما ناميا
امرا خاصا اكمل واشرف مما كان في المرتبتين السابقتين يترتب عليه ما يترتب على الاجسام عموما
من التشكل والتحيز والتقدر والتكيف بالكيفيات المحسوسة وغيرها وعلى الاجسام النباتية خصوصا من النمو
والتغذي والتوليد وهي اللواحق الحيوانية من الحس والشهوة والغضب والاكل والجماع وغيرها وهلم الى ان
لا يكون فوقه كمال اخر للجسم الطبيعي فيترتب عليه ما يترتب على كل كمال من اللواحق العامة والخاصة مع لواحق مخصوصة
تختص به لا يوجد في غيره والضرب الاخر منهما ما هي لواحق من غير كمالية لا يصلح ان تكون غايات خيرية ولا
متوسطة للطبيعة بل يجب ان يكون من اللوازم الضرورية لوجود العالم الجسماني مثل المقدار الخاص و
الشكل الخاص والحيز الخاص فان مجرد الجسمية مما يقتضيها من غير ان يصير امرا مخصوصا وهي بكثرات العدد
لا بمحصلات الانواع وتكثيرها لاعداد الانسان واعداد الفرس مثل تكثيرها لاعداد الجسم واعداد النبات
والحيوان فالضرب الاول عندنا وعند المعتبرين من المشائين هي المسماة بالصور النوعية والطبايع الجسمية
والضرب الثاني هي العوارض الخارجية الاولى لكونها متقدمة في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو
محصلة للانواع التي تحتها لكونه لا حاجة الا ان علة تقوم الجوهر وجودا ومحصل تجوهرها يكون جوهرا
واما الثانية فلتأخرها عن الانواع ولحوقها بعد تمامها او كمالها الاضافية تكون اعراضا لكونها محتاجا غير
محصلة القوام بها فتدبر **قاعدة عرشية** انا لكما من كيا الوجود البسيطة من ابن الحكماء

والاخر مشكوك فيه اما الجوهرية واردت ان تعلم حال الآخر اهو جوهر ام عرض فانظر في درجة وجوده ومرتبة
فضيلته في المعنى والحقيقة بحسب الآثار المترتبة على وجوده بما هو وجوده فان كان وجوده اقوى من وجود
ما تحققت جوهريته لما ترى من الآثار التي ترتبت عليه فوق ما ترتبت على ذلك المحقق جوهريته
فاعلم ان نسبة التقدم والعلية والتقدم اليه اولى من نسبة التقوم والمعلولية والتاخر بالقياس الى الآخر
فالجوهرية الاولى احكم ذلك بالقياس اليه بعد ان تحقق عندك ان لا بد في كل تركيب نوعي او صنفي من
ارتباط ما بالتقدم والتاخر والعلية والمعلولية بين جزئيه والا لم يكن نوعا او صنفا الا بمجرد الاعتبار
الوهمي وان كان وجود الامر الآخر الذي لم يتضح عندك بعد انه جوهر او عرض اضعف من وجود ذلك
الامر الجوهري ورتبته اخفض فاعلم ان ذلك الامر مستغن في القوام عنه فيجب ان يكون هذا متاخرا في الوجود
عن وجود ذلك محتاجا اليه معلولا له فيكون اما مادة له او عرضا قائما به اذ لو كان هذا ايضا جوهرا
غير محتاج اليه وذلك ايضا كان مستغنيا عنه فلم يكن بينهما ارتباط ما يلزم به الطبيعي او غيره وان
كان عرضا قائما بغيره فكذلك فهذا خلاف المفروض جدا **فصل** في ايراد منهج ثالث
لاثبات جوهرية الصور النوعية من جهة كونها اجزاء لماهيات الاجسام الطبيعية المحصلة
نقرر ان الصور اذا تبدلت في الاجسام تغير بتغيرها جواب ما هو فليست الصور اعراضا اذ الاعراض
اذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها ماهية الشيء فما يتبدل بتبدله جواب السؤال عن الشيء الجوهري بما هو فهو
جوهر لا عرض والا لكان الجوهر متحصل الحقيقة من عرض **والبحث عليه نيابة** عن الفلا
اللهم الى عرضيته كلما يحل في غيره انه من الاعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فان الحديد قبل ان يحصل فيه
هيئة السيف اذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بانه حديد وبعد الحصول ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية
فسئل انه ما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة
وغيرهما وهكذا الطين اذا جعل لبنات وبني بها بيت لا يجاب بانه طين بل بانه بيت ولم يحدث فيه الا
اجتماع وهيئات هي اعراض فقد علم ان تبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرا او عرضا
ولا يجوز لاحد ان يقول ان هذه الهيئات جواهر لانها خروج عن الفطرة ولا ان مجموع الاعراض يصير جوهرا
بعد الانضمام وهل كان الثوب الذي اتخذ من القطن الا قطنا احدث فيه هيئات بالغزل والنسج فاذا
سئل بعد صيرورته ثوبا انه ما هو لا ينبغي ان يقال انه قطن بل انما ثوب وعلى هذا القياس امثاله
ونظائره فعلم ان من الاعراض ما يتبدل بتبدله جواب ما هو وتبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل
فيه جوهرا او عرضا فسقط الاحتجاج بهذا الطريق **بحث آخر** ثم ان الاصطلاح لكذا

بلغ

في رسم الجوهر والعرض فنقول حاصله كل منهما لم يكن تبدل الجواب وعدم تبدله وانما القضايا بطلق كون محل العرض متقوما
بنفسه وجعل الجوهر متقوما بما حل فيه ولزوم كون ما حل في الموضوع المستغني عن ذلك الحال عرضا
وما حل في المحل الذي يتقوم بصورة جوهرا فلا يوجب هذا المعنى فان ذلك التقوم تقوم بحسب الوجود
لا تقوم بحسب الماهية بخلاف ما ذكرهها فان الحال لا يجوز ان يكون مقوما لحقيقة المحل وكيف يكون الشيء جزء
ما يحل والمعقول من ماهية المحل غير المعقول من ما هو من احوال الغير لكون المحل مفتقرا الى ما يحل فيه من الشيء
الا باعتبار تقوم الوجود لا الحقيقة فرجع الكلام الى المنهج المتقدم والبحث في حاجة المحل الى بعض ما يحل
ما استغنائه عن الاعراض هل هو بمجرد التخصيص او عدم الخلو او الكل فهم او بان ماهية المحل ناقصة الوجود
محتاج الى مكمل جوهري يرجع الى الموقف الذي سبق الكلام فيه جرحا وتعديلا هذا ما اللائق بعرض
عن الاقدمين ان نبحث مع اصحاب جوهرية الصور الطبيعية من المشائين في هذا الموقف ولنا
ما عندنا من الجواب الى ان نقرر مسلكا اخر في هذا المطلب قريب الماخذ الى هذا المسلك استدلالا
وبحثا وجوابا ونذكر البحث الذي يرد عليه من شيعة المنكرين للصور فنشير الى الجواب المناسب لاصحاب
الاذهان البحثية ثم نرجع الى ما اراناه الله من برهانه وكشف على ضميرنا وفتح على قلبنا من باب رحمته
ورضوانه فنظهر بنذامته ولا نستحيي من قول الحق وان كان فيه تحيدا عن المشهور **فصل**
في ايراد منهج رابع في هذا المرام وهو ان هذه الامور اجزاء الجواهر النوعية وجزء الجوهر جوهر مثاله
ماهية النار ليست مجرد الجسمية بل ماهيتها مركبة من جسم وامر اخر يحصل من مجموعها حقيقة وكذا النار والماء وكذا
والهواء والحجر والشجر والدواب وغيرها والخصم ان يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر او جزء الشيء الذي
باعتبار جهة واحدة جوهر جوهر والقول هو المسلم والثاني غير مسلم فان ابيض ان الجسم الحار من حيث
هو جسم حار يصح حمل الجوهر عليه فيقال هذا الابيض جوهر وهذا الحار جوهر لانهما من جهة واحدة
جوهر لا من جميع الجهات فهكذا نقول في الماء يحمل عليه انه جوهر باعتبار انه جسم وباعتبار انه حامل
صورة والماء ليس من جميع وجوهه جوهرا بل هو مجموع جوهر وعرض ويحمل عليه الجوهرية لاجل احد
الجزئين لا لاجل انه من جميع الوجوه جوهر كما يحمل الجوهرية على الابيض المذكور وعلى الحار المذكور ثم
لا يخفى انك اذا عرفت الماء لا تعرفه الا باجزائه ولا يمكنك ان تحكم ان الماء جوهر الا بعد ان تعلم
ان اجزاءه جوهر فيتقدم العلم بجوهرية اجزائه على الحكم بان الماء من جميع الوجوه جوهر لا انه مركب من جوهر و
عرض فاذا عرفت هذا فيكون الاحتجاج بان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر مصادرة على المطلوب وذلك
كيف والجوهرية اذا كانت اجزاء اجزائه فكما لا يعقل الكل الا بالاجزاء فكذلك لا يعقل الاجزاء الا بالجزء

١٣٤ بالطبع م

بالطبع على المتقدم على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء وقد علم ان جزء الجوهر جوهر فلو صح ان سطح الماء
الا ان سطح اجزائه ولا سطح اجزائه الا بانها جواهر فيلزم ان يكون اذا عقل جوهر الماء عقل جوهر في
جميع اجزائه فكيف يصح ان نثبت بعد هذا بالجملة ان شيئا من اجزائه جوهر وفي الجملة لا يصح لك ان تثبت
ان جزء الماء جوهر الا بان تثبت ان الماء من جميع وجوهه جوهر لا بانه مجموع جوهر وعرض حتى يلزم ان
الجوهر من جميع الوجوه جوهر وانما يمكنك ان تثبت ان الماء من جميع وجوهه جوهر اذا ثبت جوهرية
آحاد الاجزاء فقد اثبت في هذه الجهة الشيء بما لا يثبت الا به هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات
نيابة عن الاقدمين ذكرناه بعبارته اذ لم اجد فائدة في تغيير العبارة اذا كان المقصود تاديته
المعنى باي لفظ كان فلنذكر ما وعدناه في الجواب ان شاء الله **فصل** في دفع المناقضة
التي ذكرت على استدلال المنتهجين الاخرين اعلم اولا ان من الامور المقررة عند المحققين
انه لا يجوز ان يحصل حقيقة نوعية لها وحدة طبيعية لا صناعية كالبسائط الاسطقسية والمركبات الطبيعية
التي فاضت صورتها على مادتها من المبدا الفياض باستحقاقها التي حصلت من تغيرات المادة وتطورها
بعلل وقوى في اثنين من مقولتين مختلفتين لما تقرر ان الوحدة في جميع التقسيمات معتبرة فالمنقول الاول
اما جوهر او كم او كيف او غير ذلك واما المركب من الجوهر والكم فليس جوهرا ولا كما وكذا المركب من الجوهر والكيف
ليس امرا واحدا بل اشيئين جوهرا او كيفا واما مجموعهما فلا وجود لهما حتى يكون موجودا ثالثا يكون له علة
مقتضية وعلة غائية سوى علة هذا وعلة ذاك وغاية لهذا وغاية لذاك الا بمجرد تسميتهما او اعتبار كـ
المركبات الصناعية لها وجودات صناعية ووحدات اجتماعية وفواعل تعملية وغايات صنعية
لاغراض عرضية اعتبارية ولهذا حكموا بان المشتقات ومعانيها كالابيض والاسود و[illegible]
والذي يجيء اشياء لا حظ لها من الوجود بالذات انما الوجود في نفسه لكل منها اثنان جسم وكيفية او جسم
واضافة الى شيء لون الملتئم من ذات ما جوهرية وعرض ما لم يكن بمجموعهما من مقولة اخرى ولا لها جنس
واحد له فصل يحصله وامتنعوا عن تجويز ان يكون حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين وما فوقهما
بالذات اللهم الا بالعرض فان الانسان وان صدق عليه حيوان وابيض وطويل وقائم وغيرها الا ان مقوم
وجوده من جملة هذه المعاني معنى الحيوان فيكون واقعا تحت مقولة الجوهر بالذات وليس واقعا تحت مقولة
اخرى الا لامر عارض فيكون تحت الكم لاجل الطول الذي عرض له بالعرض وكذا تحت الكيف لاجل
عروض البياض له وهكذا في جميع المقولات فهو وان كان مندرجا تحت الجميع بواسطة حصول افرادها فيه
لكن ليس اندراجه تحتها كاندراج نوع تحت جنسه الا الذي دخل في قوام ماهيته الواحدة وهو الجوهر

خارج

خارج عن قوام ذاته من حيث هي هي وانما صدقها عليه صدق عرضي لامتناع دخول المقولتين مختلفتين في
قوام شيء له وجود فطري ووحدة طبيعية اذا تقرر هذا فنقول لا شك ان الجسم الناري والهوائي والحجري
والنباتي والحيواني وغير ذلك فلكل منها حقيقة محصلة لها وحدة طبيعية من غير اعتبار وعمل وهي غير
حالة في موضوع فيكون جوهرا واحدا غير بسيط الحقيقة لانها متقومة من جسمية مشتركة فيها جميع
الاجسام ومن امر يتم بها نوعيته فلو لم يكن ذلك الامر مندرجا كالجسمية المشتركة تحت مقولة
واحدة هي الجوهر بل يكون هو في نفسه مندرجا تحت مقولة اخرى كالكيف مثلا فلم يكن بينهما ائتلاف
طبيعي واتحاد نوعي بل مجرد اجتماع ومثل هذا المجموع اذا اعتبر الفرض امرا واحدا لا يكون نوعا من
الجوهر ولا نوعا من الكيف ولا من احدى المقولات العشر اذ لم يكن له حقيقة واحدة ولا له وجود فايض عليه
من الحق ويكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان والواقع ذلك بالاتفاق الفعلي فيجب ان يكون المندرج خلاف م
مختص جوهري غير الجسم هو المسمى بالصورة النوعية وكذا الملكة وجزء الفلك والشجر والحيوان يجب ان يكون
نسبة الصورة الى الجسم بمعنى المادة كنسبة الفصل الى الجنس من حيث يكون نسبتها اليه نسبة الكمال
الى النقص وكما ان مهية المعنى الجنسي يكمل بالفصل المقسم كذلك الجوهر الجسم يكمل بحسب وجوده بالصورة وهذا الذي
في الها كمال الجسم وكمال الشيء ينبغي ان يكون من جنسه لا خارجا عن جنسه وكمال الجوهر ينبغي ان يكون محصلا له
لجوهريته ويكون اقوى جوهرية منه فكيف يكون عرضا تابعا له وانما قلنا يجب ان يكون نسبتها الى
الجسم نسبة الفصول الى الجنس لان تلك المخصصات انما هي مبادي لفصول ذاتية لانواع الجسم وهذا امر
مقرر عندهم كما مر من ان الجنس والفصل ماخوذان في المهيات المركبة من المادة والصورة الخارجيتين
والاجزاء المحمولة انما يكون محفوظ الحقائق في الذهن والخارج كما مر في مباحث الوجود الذهني فاذا تقرر هذه
المقدمات فنقول اما قوله من قال احد المنتهجين ان ما لا يتبدل يتبدل له جواب ————
ما هو فهو جوهر وما يتبدل فهو عرض ليس مراده في اي موضع كان على سبيل العموم الكلية حتى لو فرض شيء
كالسواد مركبة من جنس وفصل يكون كلاهما عرضيين كاللونية وقبض البصر فاذا سئل عن السواد فاجيب
انه لون قابض للبصر واذا سئل عن غيره من الالوان فاجيب بجواب اخر يلزم كون المتبدل فيه الجواب جوهرا
بل غرضه ان كل مهية نوعية لها وحدة طبيعية ومع ذلك يكون واقعة تحت مقولة الجوهر بالذات ويكون
له صفة مخصوصة فاذا اردنا ان نعلم ان الصفة مقومة له او غير مقومة له ننظر ايتبدل بتبدله جواب ما هو ام لا
فان تبدل فهو جوهر لا محالة وان لم يتبدل فهو عرض اذ قد ثبت انه صفة قائمة بمحل فبهذا يعلم ان صفة النارية
او كونها بحيث يكون محرقة داخلة في قوام الجسم الناري وصفة الابيضية ليست داخلة في قوام الجسم الابيض فاذا

ان الحيوان ويبيض اما أخذ بقيد البياض الابيض مجتراً معه حتى يكون مجموعاً من عارض ومعروض لم يكن البياض داخلاً فيه وإلا أنه لا يتبدل حينئذ بتبدل البياض جواب ما هو كيف والبياض بحسب هذا الاعتبار داخل في
داخل نسبة نسبة الفصل بل أقول ان الحيوان الواحد له حد نوعي يجاب به عن ما هو ولا يتغير
الجواب عما هو بتبدل مثل البياض وما يجري مجراه عنه واما المناقشة بالسيف والسرير
ونحوهما فليست هي بانواع طبيعية وكلامنا في الانواع الطبيعية الواقعة تحت مقولة الجوهر بالذات ثم
الحديد ماهية طبيعية والخشب نوع طبيعي لكل منهما فصل ذاتي يتبدل بتبدله الجواب عن ما هو ولا شبهة
لا محالة ان نوعية كل من النار والهواء والارض والماء والدر والياقوت والانسان والفرس نوعية طبيعية
لكل منها علل اربع كلها بالذات لا بالعرض اثنتان منها مقوّمتا الوجود وهما الفاعل والغاية الكائنان
عن عالم التعمل والتصنع واثنتان منها مقومتا الماهية وهما داخلتان في ذاته تلبست احديهما بالاخرى
في الوجود من غير صنع واضع واعتبار معتبر ولها فصول ذاتية ماخوذة من امور خاصة طبيعية
فهي المسماة بالصور الطبيعية جواهر فلذا كان في حقائق الاجسام فصول ذاتية مختلفة هي الصور النوعية فالصورة
باعتبار فاذا انتسب هذه الانواع شيء يجب ان يستند الآثار المختلفة المختصة بنوع نوع الى تلك الصور
نوعاً من الاستناد وان كان لكل نوع من الاجسام سبب عقلي ذو عناية من ملائكة الله الروحانيين يقوم
بكلاية هذا النوع باذن مبدع الكل وامر جلت عظمته واذا كان لها مقومات المادة ويحصل الاجناس
انواعاً فلا يكون لها مبادئ في المواد بل تفيدها مفيد من خارج فان الاستعدادات واللا استعدادات
ليست بامور محصلة في الخارج تتقوم بها انواع بل هي توابع لامور محصلة يختص بها الجسم تخصصاً اولياً
والغايات انها الاعداد لانها من جهات القوة والقبول ومنشأ اختلاف تلك الصور في الحقائق يرجع الى
اختلاف مباديها المفارقة دون اختلاف ذوات الهيوليات او اختلاف استعداداتها فانها متقدمة
كما علمت بحسب الذات على الهيوليات واختلافها او اختلاف استعداداتها انما يصح اختلاف التشخصات
وانحاء الحصوليات لا الحقائق انفسها والحق ان فيض وجود الكل هو الواجب القيوم كما علمت لما انها
على وفق علمه بالنظام الاتم الافضل والعقول والنفوس وغيرها جهات فاعلية تتكثر بها انواع الحقائق
الحصلة والمواد والحركات والازمنة والاستعدادات جهات قابلية تتكثر بها اشخاص تلك الحقائق
وانحاء حظوظها واعدادها نشأتها كما ذهب اليه كافة الموحدين من العرفاء والمحققين من الحكماء وهذا ما سنح
لنا المشتبهين المتصورين ان جزء الجوهر جوهر فهو انه ما علم بحجة وبرهان او حدس او فطرة ان جوهر فجزءه لا محالة يكون
جوهراً لا انه يجوز انه فيكون اولاً انه بعدم الافتقار الى الموضوع والعلم بكون الشيء جوهراً اي بعدم الجوهر

فالصورة

عليه لا يتوقف على العلم بكنه حقيقته وحضور اجزائه بل ربما يحصل ذلك بدون حضور الاجزاء مفصلاً كما ان العلم
بجوهرية الجسم الطبيعي وكونه ذا ابعاد ثلاثة حاصل قبل ان يعلم ان له اجزاء وانه مركب من هيولى وصورة
هما جوهران او احدهما جوهر والآخر عرض فيقول المعترض ان العلم بجوهرية الشيء لا يستلزم العلم بجوهرية كل جزء
من اجزائه غير صحيح وكذا قوله جزء الجزء انما يكون جوهراً اذا كان ذلك الجوهر جوهراً من جميع الوجوه لا يحصل له
فان جوهرية الشيء لا يكون بوجه دون وجه لان الجوهر جنس لما تحته من الانواع المحصلة فيكون مقوماً لها
ومقوم الشيء لا ينفك عنه اصلاً في اعتبار من الاعتبارات وحيثية من الحيثيات فالجوهر جوهر باي حيثية
اخذت معه وعلى اي وجه كان واما تمثيله بالجسم الحار والابيض فحمل الجوهر على الجسم من حيث هو حمل ذاتي
وحمله على الحار والابيض حمل عرضي لانهما بالذات من افراد مقولة الكيف ومجموع العارض والمعروض ليس امراً واحداً
حتى يكون مندرجاً تحت مقولة هما نوعان لمقولتين كل منهما تحت مقولة اخرى كما مر ذكره والكلام فيما هو
جوهر بالذات مقول عليه الجوهرية قولاً ذاتياً لا عرضياً وكل ما هو جوهر بالذات لا ينفك عنه الجوهرية
على اي وجه كان من وجوهه بعدما انحفظت ذاته عن الازدواج مع غيرها من الاوصاف الزائدة
على ذاته وجزء الجوهر اي الواقع تحت جنس الجوهر لا بد وان يكون جوهراً والا فيلزم ان يكون المركب
المعلول مستغني القوام ذاتاً ووجوداً عن الموضوع وما هو جزؤه وعلته واقدم وجوداً منه بالطبع محتاج
اليه والعلة يجب ان يكون اقوى واوكد وجوداً من معلولها هذا خلف واما تجويز كون جزء الجوهر عرضاً
قائماً بجزء الآخر الجوهري فهو ايضاً من مجازفات من اهمل شرائط الوحدة الطبيعية في الانواع المحصلة واشتبه
عليه حال التركيب الاتحادي الذي بين المادة والصورة بحسب فعل الطبيعة بالتركيب الانضمامي الذي
بين الموضوع والعرض بحسب فعل الصنعة وذلك لان احد الجزئين اذا كان ذاتاً جوهرية مستغنية الوجود
عن ما يقوم به فيكون تمام النوعية فلا يفتقر في وجوده الى ما يضمه وما يضمه انما يضمه بعد مرتبة وجوده فلا
يحصل منه ومن ما يضمه في مرتبة اخيرة ذات واحدة مندرجة تحت مقولة الجوهر فيكون المجموع مجموع
جوهر وعرض فالجوهر متقدم والعرض متاخر والذات الواحدة لا يكون متقدمة ومتاخرة معاً كيف ولو كان
المجموع جوهراً واحد الذات واحد هويات هذا الجوهر وهذا العرض ولمجموعية جزء جوهريته
بناء على ان ذاته ذاتية كل منهما فعند حصول جزئه الجوهري لم يوجد بعد واما وجد بعد وجود
العرض فيكون العرض سبباً لوجود الجوهر متقدماً عليه هذا خلف وان لم يكن العرض قائماً به بل بغيره مهما
كان ذلك الغير امراً خارجاً وذلك قوله العلاقة يجب ان يكون اقوى كما تم والعرض مطلقاً اضعف قواماً من اي جوهر
كان وكذا يلزم تركيب موجود وحداني من مقولتين وقد مر فساده تحصيل عرشي فلنبتدئ منا ما

افادنا الله بالهامه وفاض على قلبنا بتأييده في مباحث الماهية ما نحن بصدده وينكشف ان الصور النوعية
هي بعض الوجودات الخاصة للجسمانيات والوجود بما هو وجود ليس بجوهر ولا عرض وقد علمت انا اشرنا
الى ان فصول الجواهر متحدة في الهوية بالمركبات العينية مع الصور الخارجية والجنس ليس بجنس لفصله المقسم
بل من لوازمه الوجودية وصيرورته جنس الجوهر وان كان مقوما للانواع المركبة الجوهرية لكنه عرضي خارج
عن فصولها وصورها المأخوذة عنها تلك الفصول فالصور الطبيعية ليست ماهية جوهرية
لكنه معنى القوام للاجسام الجوهرية فلا يكون اعراضا بل هي اعلى في الامر الاندراج تحت احدى المقولات
فلبساطتها ونوريتها وكونها مبادي الآثار الخارجية تجدس اللبيب الفطن بعد تذكر اشرنا سابقه
في اوايل هذا الكتاب انها هي الوجودات العينية الحاصلة التي تحصل الانواع ويميز بعضها من بعض وهي شخصيتها
متحصلة متميزة كما هو شأن الوجود المنبسط على هياكل الماهيات البسيطة والمركبة حيث انه متمايز
الاحاد والافراد متفاضل المراتب والدرجات بنفسه لا بامر يلحقه وتمايز الماهيات وتفاصلها تابعة
لتمايز احاد الوجودات وافرادها وتفاصل مراتبها ودرجاتها واما حاجة الوجودات الصورية
الى الهيولى فهي ليست بحسب انفسها وانما تحوجها الى المادة ما يلحقها ويلزمها من العوارض المسماة
عند القوم بالعوارض المشخصة من الكيف والكم والوضع والاين وغيرها وهي من علامات التشخصات
وانما التشخص بنفس الوجود لان تشخصه بنفسه وتشخص الاشياء به كما ان وجوده بنفسه ووجود
الاشياء به فهو متشخص بذاته ومشخص كما انه وجود وموجود وموجد كل منها باعتبار فانظر

فصل

في ان تقويم الصورة الطبيعية للجسمية ليس على سبيل البدل لما كانت الصورة الجرمية
متبدلة بتبدل الصورة لما علمت ان نسبتها الى الجسمية نسبة الفصل الى الجنس والفصل متقدم على الجنس
وجودا فبهما تبدل المتقدم تبدل المتأخر دون العكس لما صرح الشيخ ايضا في التعليقات وغيرها
بان كل صورة تحدث من الصورة الطبيعية يحصل معها استعداد اخر واستعدادات اخرى تحصل معها اتصال
جوهري اخر فلا ينبغي لاحد ان يقول ان الصورة الطبيعية تقوم وجود الجسم على سبيل البدل كما ان الجوهر
المتصل يقوم الهيولى لكون الجسم بالقياس الى الصورة الطبيعية كالهيولى بالقياس الى الصورة الاتصالية
فان الجسم جوهر الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلاثة واذا تبدل الاتصال الصوري تبدل الصورة
الطبيعية تبدل الجسم ايضا فحدث مع كل صورة طبيعية جسم اخر فليس الجسم كالهيولى التي تبقى بنفسها في تبدل
حدود مختلفة متواردة عليها على سبيل البدل والسر في هذا ان كل حال عرضا كان او صورة يحتاج في لوازم تشخصه
الى المحل الا ان العرض كما يفتقر الى المحل في تشخصه كذلك يفتقر اليه في نوعيه لان حقيقته حقيقة تابعة

للموضوع فيقوم حقيقة العرض كما يقوم تشخصها واما الصورة فبحقيقتها تقوم وجود محلها الذي هو المادة وكانت
الجسمية نوعا واحدا محفوظة الحقيقة في حدود الامتدادات ومراتب المقادير المختلفة صغرا وكبرا فالهيولى
تحفظ تشخصها بانحفاظ نوعية الصورة الاتصالية مع تبدل نوعيتها ليتقوم الهيولى بتشخصاتها المتواردة عليها
وهذا بخلاف الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية المختلفة الانواع فان كل صورة طبيعية اذا كانت بنوعيتها
مقومة للجسم فاذا تبدلت نوعيتها الى نوعية صورة اخرى زالت الجسمية ايضا الى جسمية اخرى ولما كانت
الهيولى لما كانت امرا بالقوة مبهمة الذات والحقيقة يكفي في تشخصها مطلق الصورة واما الجسم بما هو جسم
فهو ماهية نوعية يفتقر في تشخصها الى صورة مخصصة فزوال الصورة المخصوصة يوجب زوالها ولا يوجب
زوال خصوصيات الصورة ولا نوعياتها زوال الهيولى ما دام يبقى مطلق الصورة تفريع ومن ههنا حكموا
بان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات فقد عدم الجسم الذي كان موجودا مع الصورة النباتية او الحيوانية
وحدث جسم اخر بخلاف الهيولى الاولى فانها مستمرة وهذا ايضا موضع الخلاف بين الفريقين لانه متفرع على
الخلاف بين جوهرية الصور وعرضيتها وكلاما مر في مباحث الماهيات من ان الجنس والفصل مجعولان بجعل واحد
في المركبات كما في البسائط وعند اتباع الاشراقيين بجعل كل واحد منهما غير جعل الاخر واللازم من ذلك
مع انهما من الاجزاء المحمولة والحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود انه عموا ان الشجر اذا قطع زال عنه
الفصل اعني النامي وبقي فيه الجنس وهو الجسم وكذا في الحيوان اذا مات والجسم اذا انفصل وقد اسمعناك
ما يحق تحقيق هذا المقام هناك فتذكر

فصل

في ان مرتبة وجود الصورة الطبيعية
متقدمة على مرتبة وجود الصورة الجسمية قد مضى من الاصول ما يستفاد منه هذا المقصد
الا انا نبينه تبيينا اخر فنقول انه من المحال ان يكون الجسم المؤلف من الهيولى والبعد المنبسط في الاقطار
متحققا فاقيا بالفعل ثم يلحقه كونه على مقدار خاص وشكل خاص ومكان خاص مع علمي امتناع قبول الحرق والالتيام
او عدم امتناعهما اما على نهج السهولة او الصعوبة لان مقتضى الجسم بما هو جسم بمعنى انه ليس يوجد فيه الا
الهيولى والصورة الامتدادية هو مكان مطلق وشكل عام جنسي ومقدار كذلك وبالجملة متعينا من كل
صفة اسما عاما لا وجود له الا في الذهن اذ وجوده كذلك لا يكون الا في العقل كما علمت اذ ما لا ينفك وجوده
عن خصوصيات اوصاف متخالفة بالنوع وما يشبهها من الصور المتخالفة الحقيقة فلا يجوز فرضه قابلا بالنظر
عن ما يخصصه باحد هذه الصفات ولا سابقا عليها او ان لم يكن سبقا زمانيا بل يكون سبقا بالطبع وحاصلا
الا في العقل ومحال وجود ما هذه صفته لا مظهرا بالحق الخصوصيات لا جميعها ولا بعضها علم انه لا بد ان فيجب
ان يكون الصورة الطبيعية شاخصة الجسمية ولا ان يكونا متكافئين من غير تقدم لاحدهما على الاخرى

ان يقوم الهيولى الصورة الجسمية على انفرادها والصورة الطبيعية على انفرادها وهذا من المستحيلات لان المادة القوام
البسيطة لا يجوز ان يقومها الصورتان لانه في تقويم احديهما اياها غنى عن تقويم الاخرى اذ كان تقويم جهة
واحدة كما يستحيل ان يقوم معنى واحد جنسي فصلان منطقيان مثل الحساس والمتحرك بالارادة
للحيوان هذا المحال بل هما الاثنان لفصل واحد عبر بهما عنه كما بين في موضعه فيجب ان يقوم الصورة الجسمية
اولا بالصورة الطبيعية فيتنوع الجسمية نوعا خاصا ثم يقوم المادة والجسم الذي يقومه الصورة
الطبيعية يقتضي بماهية الوجود غير الجسم الذي تركب منهما وهو الذي يقومه الصورة الطبيعية بحسب
الحد المهية وقد علمنا الفرق بين المعنيين فهذا الجسم هو معنى ثالث غير الجسم بمعنى المادة وغير الجسم
بمعنى الجنس اذ هو متاحد من هذه الامور الثلثة الهيولى والصورتين اتحادا بالفعل لا بعرض فانه
كاتحاد الجسم بالزنجي او الابيض فان اتحاد الهيولى بالصورتين بالصورة ليس كاتحاد الجسم بالحرارة في الحار
وكاتحاد الانسان بالكتابة في الكاتب فان لكل منهما قوام بالفعل مجرد عن الحرارة والكتابة بخلاف حال
الهيولى مع الصورة ولهذا يكون الاتحاد هنا بالذات وهناك بالعرض وهذا الاتحاد يجعل الامر
الجنسي امرا نوعيا فهو اتحاد نوعي واتحاد الجسم بالحرارة لم يجعل الجسم امرا نوعيا بعد تحصله ايضا
نوعا طبيعيا ذاتيا واتحاده بما يقومه نوعا خاصا تام التحصل والخصوصية فلا يكون اتحادا نوعيا
فانظر ان يجعل الكتابة شيئا يحتاج اليه امر يحتاج اليه الكاتب في تحصله نوعا بل شخصا ايضا فان الانسان
ما لم يحصل شخصا معينا لم يتصف بالكتابة ولا بالبياض وغيرهما من العوارض المتأخرة فقد ثبت ان المعنى
المعنى الملتئم من الهيولى والجوهر الامتدادي فقط وجوده كوجود الجنس في ان يفتقر الى ما يحصله
نوعا من الانواع الطبيعية وان لم يكن جنسا بالحقيقة فان الجنس المحض ما يكون غير تام المعنى لا في
الذهن ولا في العين والجوهر الممتد فقط وان كان تام المعنى في الذهن الا انه ليس تام الحقيقة
في الخارج بل النقص وجوده يحتاج الى ما يحصله ويوجده نوعا كاملا يترتب عليه اثار الوجود في
ما يترتب على وجود مجرد الجسمية وهكذا الى ان يتم ويكمل تماما لا كمال عليه بحسبه فيكون نوعا
حقيقيا مطلقا فاذا كان كذلك فكان يجب ان يحصله امر صوري هو احدى الصور الطبيعية والمحصل للشيء
يكون اقدم وجودا واقوى قواما ومحصله فالصورة الطبيعية متقدمة على الجسمية تقدما بالعلية
وعلى المركب من الثلثة تقدما بالطبع او بالماهية وهنا شك مشهور وهو ان الهيولى امر واحد
فكيف اختصت ذاتها بصورة طبيعية دون صورة اخرى طبيعية وتعرف ايضا شبهة هذا السؤال
وهو ان اختلاف الاجسام بالاثار اذا كان منشأها اختلاف الصور فما سبب اختلاف الصور عليها مع ان الهيولى

في الجسمية

في الجسمية ونحن قد اشرنا الى ما ينفتح به هذا الاشكال لان مبناه على الغفلة عن جوهرية الصورة النوعية
وتقدمها في الوجود والجعل على الجسم بالمعنى الذي هو مادة متفقة الحقيقة في الكل واما الجسم بالمعنى
الذي هو محمول على سائر الانواع الجسمانية فليس هو واحدا متفقا في الكل وانه يتحصل بفصول
ماخوذة عن الصورة ويكون في كل منها بمعنى اخر واما اختلافات تلك الصورة او الفصول فهي بذواتها
وبجهات راجعة الى مباديها الوجودية لا بصور وفصول اخرى لانها معان بسيطة غير ملتئمة
من مادة وصورة او جنس وفصل وبالجملة الوجود بحسب مراتب تقدمه وتأخره وكماله ونقصه في
ذاته اصل كل اختلاف ومنشأ كل حقيقة ونعت ووصف ذاتي او عرضي ثم ان ما يختلف من الهيوليات
والجسميات اختلافا نوعيا اعني اختلافا بالفصول والصور كهيوليات الافلاك وجسمياتها المختلفة
وهيولى العناصر وطبائعها النوعية فالامر فيها واضح لعدم تقدمها زمانا ولا دوامها على تلك
الطبائع الخاصة واما الهيولى بما هي واحدة بالنوع بالجسمية المشتركة او واحدة بالشخص كما زعمه قوم
ثم تتصور بصورة بعد صورة فباستعدادات يلحقها وتختلف بها من اسباب علوية باعداد الحركات
الدورية كما ينكشف في موضعه ان شاء الله **فصل في لزوم وجود الصور الطبيعية
والقوى الجسمانية ليست في اطراف ونهايات للاجرام** ان الصور والقوى لا يجوز
ان يختص في الجسم بحد غير منقسم منه كنقطة او سطح بل يجب ان تكون سارية فيه اذا كانت تحل في الجسم
بما هو جسم اي في نفس ذاته المنقسمة اذ لو كانت موجودة في حد منه غير منقسم لا في الجسم كله لزم
ان يكون لذلك الحد وجود متمايز عن وجود الجسم فلا يكون نهاية له هذا خلف ولان من الاجسام
ما ليس له حد جلي او نقطي كالكرة واشباهها والجسم المستدير الفلكي لم يتعين فيه نقطة ولا خط كالقطب
والمحور ما لم يتحرك فلو كان وجود القوة المحركة في تلك النقطة او ذلك الخط لكان وجودها بعد وجود
الحركة بمرتبتين وهذا ممتنع فبقي ان وجودها ليس في امر غير منقسم ثم انك قد علمت ان المقدار والوضع
من لوازم الاجسام بل من مقوماتها كما ذهب اليه جماعة من المعتبرين فاذا قارن الجسم امر اقتضى ان لا يوجد
له المقدار والوضع وما يجري مجراهما والامر الذي وجوده في الجسم من حيث هو جسم بل مع زيادة معنى غير
منقسم كالابوة وامثالها فيجب ان يعرض للطبائع والقوى الجسمانية هذه الامور بالعرض وليست مقارنة
القوى والصور للوضع والمقدار وما يجري مجراهما من الجسم كمقارنتها للسواد والحركة وما شابههما
اذ ليس هذه الامور حالها حال مثل المقدار والوضع بالقياس الى الجسم وما يقوم به فانه يرتفع بارتفاعها
الجسم وما يقوم به ولا يرتفع بارتفاع مثل السواد والحركة فلهذا لا يؤثر مثل هذه الامور في القوى والصور

١٤٨ او العرض الموجودة فيه

وبرهان الموجودة في الجسم كالابيض شيئا لو كانت موثرة كان ارتفاعها يوجب ارتفاع ما يوثر فيه او الحرارة
انه اذا عدم المقدار او الوضع او الشكل من الجسم لم يبق الجسم ولا القوة الموجودة فيه واذا عدم نصف المقدار
عدم نصف السواد ولا كذلك السواد مع غيره كالحركة مثلا اذ اعدم السواد عدم الحركة ولا اذا عدم نصفه عدم نصفها

تلويح عرشي ومما يجب ان يعلم هيهنا ايضا ان الوحدة في بعض الاشياء عين الانقسام كالعدد
او عين قبول الانقسام كالزمان والمقادير فان حقيقة العدد التي بها تحصله وقوامه هو نفس المنقسم
الى الوحدات لا امر يعرضه الانقسام التي وحقيقة الزمان كما سيجيء نفس الاتصال المتجدد الغير القار
وحقيقة المقدار نفس الكمية الاتصالية التي لها قوة الانقسام وفي بعض الاشياء يغاير الانقسام شيئا
ما يباينها او يجامعها من جهتين لا من جهة واحدة والا لكان عددا فالاول كالواجب الوجود وكالعقول وكنفس جهة
الوحدة والثاني كالاشياء التي لها جهة تمام وجهة نقص كالفلك والحيوان مثلا الحيوان له جهة جسمية بها قابل
الانقسام بالقوة او بالفعل وهي الجهة التي يكون بها كل منها ناقصا وجهة نفسية او عقلية بها لا يقبل الانقسام
لا بالقوة ولا بالفعل وهي الجهة التمامية التي بها يكون تاما فالفلك من حيث فلكيته التي بها تمامه لا يصلح
لان يصير فلكين اي يصير الفلك ذا نفسين والحيوان بما هو حيوان لا يصلح لان يصير حيوانين اي يصير ذا
ذا نفسين وانما صار جسميه كل منهما قابلة لان يصير جسمين لان مجرد الجسمية لا يصير الشيء ذا حقيقة تامة
لان وحدتها كما علمت عين قبول الكثرة وتمامها عين النقصان ومن هيهنا علم ان الجسم بما هو جسم اخس
واما الصور الطبيعية فهي ايضا ذات جهتين جهة قبول الانقسام وجهة عدم الانقسام وهي متفاوتة
بحسب غلبة احدى الجهتين على الاخرى فكلما كانت انزل مرتبة واشد اتصالا بالجسمية واقرب
درجة الى المادة الاولى وابعد وجودا عن وجود الفاعل الاول فهي اقبل للكثرة والانقسام وابعد عن التمام
وكلما كانت بعكس هذه الاوصاف عليها اغلب فهي اقبل للوحدة واقرب الى التمام وامنع عن قبول
الخرق والالتيام والصور بعالم الصور المجردة عن الابعاد والاجرام وكذلك حكم الاعراض والكيفيات
فان بعضها ابعد عن الوحدة والتمامية من بعض فان السواد والبياض ليسا كالكرة والدائرة في قبول
لكل من هاتين وحدة وغاية بحسب الواقع واما فيهما فليس شيء من الوحدة والتمامية الا بحسب الفرض
والاعتبار فالموجود من الشكل في كل جزء من اجزاء الجسم المشكل جزء منه وتمامه موجود في كلية الجسم
وكلية الجسم الذي له وحدة طبيعية غير موجودة في كل جزء من اجزائه وليس كذلك حال السواد والبياض
واما القوى الجسمانية فان كان لها تمام ومعنى يدل على انها قوة في الجسم فانها موجودة في كلية الجسم واما اجزاؤها
فهي لاجزاء الجسم فالنفس من حيث انها قوة في الجسم فلها اجزاء بحسب اجزاء التركيب من اجزائها في الشريف من اجزاء

الجسم

الجسم كالقلب والدماغ والخسيس من اجزائها في الخسيس من اجزائه كالعقب والشعر هذا اذا اعتبر الاجزاء المختلفة
للبدن واما اذا اعتبر اجزاؤه المتشابهة المقدارية فليس بازائها من النفس الا قوة متشابهة سارية
في الجميع على نحو واحد متشابه وكانها هي المسماة بالطبيعة التي عرفت بانها مبدأ اول الحركة ما هي فيه وسكونه
بالذات لا بالعرض او ما هو كالآلة للطبيعة وهو الميل فان تلك الطبيعة قوة من قوى النفس سارية في
الاجسام ذوات النفوس وهي في البسائط صورة نوعية مبدأ افضل الخير وفي المركبات سيما ذوات النفوس
ليست صورة مقومة بل حكمها حكم سائر القوى والكيفيات واما النفس من حيث انها امر في نفسها
تامة الحقيقة مع قطع النظر عن انها قوة في الجسم او مباشرة لتحريكه او تدبيره فليست هي ذات تجزؤ من هذه
الحيثية ولا لها اجزاء في اجزاء الجسم لانها ليست ناقصة كاجزائها او قواها التي توجد في الجسم حكمها
حكم الذوات المفارقة عن المواد ومن حيث لها قوة سارية فيه فهي امر منقسم بانقسامه فما اشبه حال
النفس بامر مركب من مادة وصورة او حيوان مؤلف من بدن ونفس لانها ذات جهتين احديهما قوة
سارية في البدن حكمها حكم سائر الصور الطبيعية والاخرى غير سارية فيه كالمفارقات فهذا حال
النفوس المجردة الذوات واما غيرها فلجهة الوحدة فيها ضعيفة مغلوبة كالنبات وبعض الحيوانات كالحيات
اذا جزئت بقسمين يوجد في كل واحد من قسميه قوة محركة حساسة ونامية مدة كما يوجد في كل
من قطعتي بعض الاشجار قوة نامية يظهر فعلها عند الغرس **فصل** في الاشارة
الى نحو وجود اشياء الكائنات قد علمت مما سبق بعض الاسباب العقلية القريبة
لوجود الامور الطبيعية وهي المادة الاولى والصورة والجزء البحث في ثاني منهما الى اثبات السبب
العقلي الفاعلي للاجسام وستقف فيما يرد عليك من مباحث الحركات الكليات اثبات الغايات العقلية
وهما سببان فاعليان لوجود الكائنات التي هي تحت السماويات فلو كان وجود هذه الاشياء
على وجه يصح حصولها من ذينك السببين المفارقين فقط من غير حاجة الى سببين مقارنين لكانت
سبيلها ان يبقى ويدوم ولكانت على مثلها اللائق في اول تكونها في اول الكون او لها عين اخرها
ولكن لما كان قوامها من مادة وصورة وكانت مع ذلك متضادة الصور متفاسدة الكيفيات متزاحمة
وكل مادة لكونها قوة قابلة فان من شانها ان يوجد لها هذه الصورة وضدها اصار لكل واحد منهما
الاجسام حق واستحقاق للصورة وحق واستحقاق للمادة فالذي له حق صورة لان يبقى ويدوم على الحق
الذي له والذي له حق مادة لان يتغير ويوجد لها وجود مضاد للوجود الذي كان لها واذ كان لا يمكن
ان يوجد هذان الحقان معا في وقت واحد اذ لا يمكن ان تصير المادة بصورة متضادة في زمان واحد

وجود

اذ لا يمكن ان تتصور المادة بصور متضادة فى زمان واحد بل نقول ان جميع صور الموجودات التى فى هذا العالم كانت فى العالم العقلى بابداع الواجب تعالى اياها كما ستعلم وقد مرت الاشارة الى وجود هذه الصور وجودا مفارقا وكان حصول الفاعل الحق يقتضى تكميل المادة بوجود هذه هذا العالم لانه من التوابع المتاخرة على سبيل الفيض وكان ايجادها فى المادة على سبيل الابداع مستحيلا اذ هى ضعيفة بل شعيئة يوجب صورتين معا فقضلا عن تلك الكثرة فقدر بلطيف حكمته حركة دورية وزمانا غير منقطع ومادة مستحيلة من صورة الى صورة ولزم ضرورة ان يوجد هذه الى مدة وذا الى مادة فوجد هذه فى مدة ما محفوظة الوجود ثم يتلف ويوجد ضدها ثم يبقى ذلك مدة ثم يفنى وهكذا فانه ليس وجود احد الضدين اولى من وجود الاخر ولا بقاؤهما اولى من بقاء الاخر فلكل منهما قسط من الوجود والبقاء وايضا لما كانت المادة مشتركة بينهما فلكل منهما حق عند الاخر ويكون عنده شئ ما للغير وعند غيره شئ ما له فعند كل منهما حق ما ينبغى ان يصير الى صاحبه فالعدل فى هذا ان توخذ مادته فيعطى لذاك ولذاك ان توخذ مادته فيعطى لهذا ويتعاقب المادة بينهما فلاجل الحاجة الى توفيه العدل فى هذه الموجودات لم يمكن ان يبقى الشئ الواحد دائما على انه واحد بالشخص كما قيل شعر اذ ان سر ما آمد اين كاخ دل آويز كه چون جا كرم كردى كويندت خيز فجعل بقاء الدهر على انه واحد بالنوع وهكذا بقاء المادة الاولى والحركة الاولى والزمان الواقع بها وجوهر هذا العالم فان لكل منها وحدة كوحدة الجنس وكل باق بالمعنى لا بالعدد فيحتاج فى ان يوجد الى اشخاص بعد اشخاص فيوجد اشخاص ذلك النوع مدة ثم تتلف ويقوم مقامها اشخاص اخر منه فيبقى مدة ثم تتلف ويقوم مقام الاشخاص الثانية اشخاص اخر ايضا من ذلك النوع وعلى هذا المثال الى ما شاء الله وارادة

فصل فى الاشارة الى الصور الاول وما بعدها والى نحو تقابل الفناء منها

ان من الصور ما هى اسطقسات ومنها ما هى كائنة عن اختلاطها فمن هذه ما هى عن اختلاط اكثر تركيبا ومنها ما هى عن اختلاط اقل تركيبا واما الاسطقسات فان المضاد المتلف لكل واحد هو من خارجه فقط اذ كان لا مضاد له فى جملة جسميته واما الكائن عن امتزاج اقل تركيبا فان المتضادات التى فيه يسيرة وقواها منكسرة ضعيفة فلذلك صار المضاد المفسد له فى ذاته ضعيفا قليل التاثير لا يتلفه الا بمعين من خارج فصار المفسد لها ايضا من خارج وما هو كائن عن امتزاج بعد امتزاج عن اختلاط اكثر تركيبا فبكثرة المتضادات فيه وتركيبها يكون تضاد المختلطات فيه اظهر فيكون المتضاد ظاهرا فيه قوية وايضا لما كان حصولها من اجزاء متباينة غير متشابهة يمتنع ان يكون بينها تضاد وتفاسد فيكون له المضاد المتلف له من خارج جسمه ومن داخله وما كان من الكائنات يتلفه المضاد من خارج فانه لا يحتاج

نفسه دائما مثل الماء والحجارة فان هذين وما جانسهما انما يتحللان من الخارجيات فقط واما غيرها من النبات والحيوان فانهما يتحلل من اشياء متضادة لها من خارج فلذلك ان كان شئ من هذه يتعلق غناؤه بان يبقى صورته مدة ما اعطاه قوة يخلف بدل ما يتحلل ولا يمكن الا بان يجذب الى جسمه جسم اخر يتصل به فيخلع عن ذلك الجسم صورته التى كانت له ويكتسى صورة هذا الجسم بعينه فجعلت فى هذه الاجسام لصورها قوى اخرى هى الغاذية وما يخدمها ويعينها حتى صار كل جسم من هذه الاجسام يجذب له الى نفسه شيئا ما مضادا له فيسلخ عنه تلك الضدية ويقبله بذاته ويكسوه الصورة التى هو متلبس بها الى ان ينفد هذه القوة منه فى طول المدة فيتحلل من ذلك الجسم ما لا يمكن للقوة الجاذبة ان يرد مثله فيتلف وبهذا الوجه يحفظ الاجسام من المتلف الداخل واما انحفاظ الجسم من المتلف الخارج فبآلات جعلت بعضها فيه كقوة الخشونة فى النبات يخرج الاوراق للصيانة من الحر والبرد المفسدين من خارج وكقوة الحركة الارادية فى الحيوان وبعضها من خارج جسمه متصلا كان او غير متصل اما المتصل فكالاوراق للنباتات وكالشعور والمخالب والاظفار والانياب للحيوانات واما المنفصل فكالاسلحة والات الحروب للانسان وكالبيوت والمساكن للحيوان ثم اذا كانت هذه الانواع متعلقة بقاؤها بما لا يبقى الا بالنوع لا بالعدد لما علمت فاحتيج الى ان يقوم مقام ما تلف من الاشخاص اشخاص اخرى يدوم بها الواحد النوعى الى نوع اخرى تخلف مادة منفصلة عن مادة الشخص السابق يحدث بها صورة غير الصورة السابقة بالعدد لتحفظ بها امثالها النوعية لها القوة المولدة ولها ايضا خوادم ومعينات وليس هذا مقام تفاصيلها ومحل مباحثها ذى بدا ان شاء الله الحكيم

الفن الخامس فى ان نحو وجود الاجسام الطبيعية ليس الا على سبيل التجدد والانقضاء والحدوث الاستمرارى من غير بقاء ولا دوام ولا ثبات

وكنا قد احكمنا بنيان هذا المطلب واوضحنا برهانه وسهلنا سبيله لمن وفق له فى ما مضى من الكلام حيث تكلمنا فى فصول المرحلة الرابعة التى فى مباحث القوة والفعل واحكامهما واحكام الحركة والسكون ونحو وجود الطبيعة التى هى العلة القريبة للحركة سيما الفصل المعنون بالحكمة المشرقية وفى فصل كيفية ربط المتغير بالثابت وفصل اثبات الحركة فى الجوهر والذب عن الاشكال الموهم فى الجواهر المادية لكنا نريد ان نذكر ههنا نمطا اخر من الكلام فيه زيادة توضيح وتاكيد لهذا المرام اذ فيه غرابة عما ارتكز فى اذهان الجماهير وبعد عن المشهور عند الناس من ان الفلسفة كانها توجب القول بقدم الاجسام سيما الافلاك والكواكب وكليات العناصر فلاجل ذلك اساؤوا الظن باعاظم الحكماء السابقين فنسبوا اليهم القول بقدم الافلاك ونحو ذلك هذا الطعن متوجه الى متاخريهم لقصور انظارهم وعدم صفاء

من داخل واشيا مضادة لها من خارجه دائما ويكون ذلك شيئا يقوم مقام ما يتحلل

وخواطرهم كل الصفا فما الذي وصل الينا من ماثورات كلامهم خلاف ما اشتهر عند المتاخرين من ان مذهبهم قدم العالم
وسرمدية الافلاك كما ستطلع عليه من اقوالهم ستذكرها في هذه الفصول **فصل** فيه
لمعة عرشية قد لاح لك فيما سلف من الكلام ان غاية الافلاك وتسيير الكواكب وجريان العالم
على ما به هو انما المرضية ان يكون العالم كله خيرا وسعادة وان اصل الابداع والايجاد جود البارى ورحمته
كل شي الى كماله ومنتهاه وتحريكه الى غايته ومنشاه وابلاغ السافل الى العالي وتصوير كل مادة بصورة بها الكمال
بها وتشبيهها افضل ما يتصورونه حتى انها ان بلوغ المتحرك الطبيعي حيزه سكونه وكذا بلوغ الكثيف الى القوة
غايتها فكذا بلوغ النفس الى درجة العقل سكونها وهو غاية النفس كما ان البارى نهاية العقل [illegible] ونهاية ذلك
الراحة الدايمة والطمانينة التامة والخير العظمى وهذا هو الغرض الاقصى في بناء العالم وتحريك السموات
وتسيير الكواكب والاجرام وساير الاستحالات والانقلابات وفي انزال الملائكة والرسل عليهم السلام من
السماء بالكتاب والوحي والانباء معنى ان الغرض كله ان يصير العالم كله خيرا ويزول منه الشر والنقص ويرجع
الى ما بدا منه فيصل حقا الحق بارئه [illegible] ويكمل الخلقة [illegible] عالم الكون والفساد
ويبطل الدنيا ويقوم القيمة الكبرى [illegible] الشر واهله [illegible] ويبطل الباطل ويحق الحق بكلماته فهذا
هو الغرض الاقصى والمعرفة العظمى فظهر من هذا البيان ان الاجسام وطبايعها وقواها كلها عرضة للدثور
والفناء ولا حظ لها من الديمومة والبقا فاحفظ هذا السر المصون والعلم المكنون الذي لا يعيه الا المطهرون
سر آخر في ان لا شي في عالم الطبيعة دون ذاته وفنائه ان اصل اللذات الحسية والانوار والالوان
البهيه والروايح والطعوم اللذيذة والاصوات المطربة كلها الموجودة في الطبيعة من افاضة النفس عليها
باذن الله سبحانه [illegible] ولاجل ذلك ترى نفوسنا تنتزع تلك الصور عن موادها
بقواها الحسية وتصوغ بها كيف تشاء [illegible] المتصرفة والمتخيلة وكل ما في الطبيعة فهي من النفس ترشح اليها
غير ان الطبيعة شوشتها وكدرتها لما مازجتها وخالطت بها [illegible] ونهاية الرتبة [illegible] فتبين ان الوجود
الجسماني ممزوج بالاعدام ومخالطته بالشرور وصفاؤه بالكدور [illegible] تلك الشوايب المكدرة مثل
وربما لما كانت موجودة للخيرات وحصلت من ذلك الاشياء المتضادة المخالفة بعضها لبعض من الشرور والعاهات
والآفات والمحن وساير ما يوجد في هذا العالم الطبيعي وهو بحيثية عالم الكون والفساد وعالم
التضاد سواء كان على نعت الاتصال كعالم الافلاك او على نعت الانفصال والانفكاك كعالم الاسطقسات
والمركبات وكل كمال ولذة في هذا العالم فاصله في عالم آخر [illegible] واشد واعلى والذ
واصفى وكيف يتوهم متوهم ان اللذات والخيرات موجودة في المحل الناقص [illegible] الحي الغاسق وقد

الكثرة — ويمحو

كان الامر كما وصفناه وكل شي مايل الى اصله وكل ناقص متوجه ويرجع الى كماله وكل سعيد ينقلب الى اهله مسرورا
وكل شقي يتعذب من بشقاوته ويتبدل عليه جلوده نضجا بعد نضج حتى يصعد الى دار النعيم او يهوى
الى مقره في الجحيم فاما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي الماوى واما من خاف مقام ربه ونهى
النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى **سر آخر** فلما انكشف عليك بما سبق
بيانه واوضحنا برهانه ان الطبيعة الجسمانية فلكية كانت او عنصرية مما يتلاشى ويضمحل شيئا فشيئا
ولو نظرت الى احوال نفسك وكل ذي نفس ظهر لك ان شان ما يتصرف فيه النفس من الطبايع والقوى
والاجرام ان يذوب ويتذبل ويتحلل ذاتها وصفاتها على التدريج في خدمة النفس وطاعة الامر الاعلى
وهكذا شان كل سافل بالنسبة الى العالي وداب كل فرع بالنظر الى اصله وكل معلول بالقياس الى علته
ثم لو تأملت قليلا لوجدت ان النفس [illegible] لها ارادة ارتفاع عن مقام الطبيعة ودرجة الحس
حين راضيته في الكون مع الطبيعة ولا مشتاقة الى الرجوع اليها الا انها مجبولة في محبة البقاء والتفاخر
على اتم الحالات ولو لم يكن ذلك مقتضى غريزة كل نفس لما كانت كل واحدة من النفوس البشرية بل
الحيوانية تشتهي ان يكون امير نوعه وسلطان بلده ورئيس اهله وهذا شي مركوز في جبلة كل
ذي نفس اعني الارتقاء الى مرتبة العقل واشتياقها اليه اكثر من اشتياقها الى مرتبة الحس في الطبيعة
وساير الاشياء الدنية والشهوات الخسيسة فان لم يعقها عايق ولم يخرجها مخرج عن فطرتها الاصلية
الى فطرة الطبيعة وما دونها فاذا كانت النفس سليمة الفطرة غير مريضة كان شوقها الى ما فوقها اذكى
مثلا الامور اشبه اليها كان سعيها ونقايصها اشبه بالطبيعة فالنفس اذن مجتهدة دايما في
طلب البقاء كارهة من التجدد والزوال والفناء كما علمت انهن صفات الطبيعة وهو من صفات العقل
فبهذا الاجتهاد الغريزي اذا وصلت الى مرادها وهو مقام العقل تخلت عن الطبيعة واتحدت بالعقل
وقد علمت سابقا فيما مضى صحة اتحاد النفس بالعقل وليس ان النفس اذا انفصلت عن الطبيعة بقيت للطبيعة
هوية منفصلة عن هوية النفس لان هذا من سخيف القول كما مر بيانه عن قريب فاذا ارتحلت النفس عن عالم
الطبيعة بطلت الطبيعة ودثرت لان قيامها بالنفس كما ان قوام النفس بالعقل وقوام الكل بالحي القيوم ولا ريب
ان قوام الطبيعة بالنفس وكما انها كانت تحس بالفنا والاضمحلال دون النفس صارت حجابا للنفس [illegible]
في عينها حايلة بينها وبين تقدسها وطهارتها واتصالها بالعقل مخافة ان يبطل ويضمحل وهذا ايضا
لحكمة ومصلحة من الله في اشتغال النفس برهة من الزمان لتدبير عالم الطبيعة الى ان يقضي الله امرا كان مفعولا
فاذن قد ثبت بالبرهان الماخوذ من العلة الغائية ان جميع عالم الطبيعة داثرة زائلة وهم في خلق جديد [illegible]

[illegible]

لم وجب الدثور والفناء للطبيعة وكيف لا تلحق بمنزلة النفس كما تلحق النفس بمنزلة العقل قلت قد علمت فيما سبق
واما البيان اللمي لذلك فهو ان النفس حيث كانت ذات جهتين لانها من جهة ذاتها كانها جوهر عقلي ثابت الهوية
ومن جهة تعلقها بالطبيعة ونسبتها اليها جوهر متجدد غير ثابت وهاتان الجهتان مما يشبه ان يكون
احديهما مقومة للنفس داخلة في قوامها لانها الجنبة العالية والاخرى لاحقة لذاتها وهي الجنبة السافلة
المضافة الى عالم التجدد فاذا اسقطت عنها هذه الاضافات رجعت الى منبعها الاصلي وحيزها العقلي واما الطبيعة
فهي سارية في اقطار الهاوية نائية عن عالم البقاء والنور متخلصة الى معدن التجدد والدثور فهي لا هي عقلية
العقلية غير عارفة بها ولا مشتاقة اليها فلا يمكنها اللحوق بعالم البقاء وعما فيها من الجهة العقلية النوعية فحكمها
حكم سائر المعاني النوعية والكليات الطبيعية لا وجود لها استقلالا الا بما يقومها وجودا ويحصلها
تشخصا فهي ايضا جسمانية الكون وكل جسماني الكون فهو متجدد الوجود لا بقاء له ولا ثبات فيه فالطبيعة
لا شعور لها بذاتها ولا بغيرها فلا شوق لها الى عالم العقل فلا بد من دثورها وايضا لا يمكن بقاؤها الا ان النفس
كما مر فقد علمت ان النفس لا تزال ومرضها ومعها بل ترتفع عنها وتخليها الا انها محنة ووبال لها وانما اهبطت
النفس اليها وبليت بها لعصيان ونقصان اعتراها في النشأة الاولى وخطيئة صدرت عنها في مبدأ
الوجود واول الولادة فاستوجبت الوقوع في موضع البلاء والمحنة حتى يزول عنها النقائص والعيوب
ودرن الذنوب ووسخ الجرائم فتخرج عند ذلك عن السجن الطبيعي ثم ان مكان البلية لا يبقى عند خروج
المذنب من ذنبه كما ان السجن اذا اخرج عنه المسجون لم يبق له بيت مغلق بابه ولا ايضا حاجة الى السجن
بعد خروج المسجون واليه الاشارة بقول الصادق عليه وآله السلام لا يقوم الساعة وعلى وجه الارض من
يقول الله الله فلذلك ويقتضي الحكمة الالهية والسنة الواجبة زوال الطبيعة ونهايتها ودثورها واضمحلالها
لما ثبت بالبرهان الصحيح ان ذهاب الطبيعة ودثور الاجسام امر ممكن وما يقتضي الحكمة وان الطبيعة سواء كانت
سماوية او ارضية اذا استحالت وذهبت تحلت النفس ولحقت بابيها اذ تخلت كما قال سبحانه اذا السماء
انشقت واذنت لربها وحقت واذا الارض مدت والقت ما فيها وتخلت فان انشقاق السماء اشارة
الى ذهاب طبيعتها عند ما رجعت نفسها الى باريها واذنت داعيها وهو مفاد قوله تعالى يا ايتها النفس
المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي **فصل** في ان كل اثبات
متحرك جسمانيا كان او طبيعة او نفسا سيؤول الى فناء بل كل شيء هالك الا وجهه بلغ
كما نطق به القرآن ووافقه البرهان اعلم ان الباري جل ذكره فاعل كل شيء وقد عرفت في مباحث
العلل والمعلولات واحكامها ان الغاية الذاتية لكل شيء يرجع الى فاعله بوجه صحيح حيث لا حاجة الى حصول الغاية ههنا

الفناء عنها بالرجوع الى ما هنالك لمن كان له قلب متوقد بالجملة انه جل مجده منبع كل شرف وفضل ومصدر وجود
لا يشوبه عدم وكل ما يكون خيرا محضا ووجودا بحتا يطلبه ويتقرب اليه كل شيء طبعا وارادة ويطلب ما
ويتقرب الى ما يتقرب اليه طبعا وارادة وهذا امر مركوز في جبلة العالم وجسمانياته وكلياته وجزئياته
ومعقولاته وارضياته وسمواته ومركباته ومبسوطاته كما قال سبحانه ولله يسجد من في السموات
والارض طوعا او كرها وظلالهم وقوله وان من شيء الا يسبح بحمده ومن تتبع اجزاء العالم لم يجد موجودا
الا وله توجه غريزي او حركة جبلية الى ما هو اعلى منه طلبا للبقاء الادوم والشرف الاقوم وتخلصا
عن الوجود الانقص المشوب بالعدم والفساد وهكذا ما من موجود الا وله عشق وشوق غريزي لما
وراءه وهذا المعنى في بعض الاشياء معلوم بالضرورة وفي بعضها مشهود بالحس وفي بعضها مكشوف
بالبرهان وفي الكل متيقن بالاستقراء والتتبع مع الحدس الصحيح فضلا عن البرهان المشار اليه من
ان الوجود خير محض مؤثر لذاته ومما ذكر ايضا فيما سلف من ان العالي لا يفعل شيئا لاجل السافل
بل لاجل ذاته كالباري او لاجل ما هو اشرف من ذاته كما سواه حتى ان النار لا يحرق شيئا كالحطب مثلا
لاجل ان يحترق المادة وكذا الماء لا يرطب شيئا كالثوب لاجل ان يبتل بل لاجل ان يحفظ كل منهما ذاته
ويحافظ على جوهره وطبيعته وكذا النفس لا يدبر البدن لان يصلح حال البدن ويعتدل مزاجه
ويستقيم نظام اجزائه بل لان يبلغ الى كماله او يصل الى غايتهما وبالجملة فيهما لكل جوهر
سافل لطريق الى كماله العالي يسلكه طبعا او ارادة وكل من تصور تحته نوع من الكمال فلا محالة
يتوجه اليه ويطلبه او يشتاق اليه طلبا طبيعيا او شوقا نفسانيا وهذا الطلب والشوق
المركوزان في جبلة الاشياء لو لم يكن لهما غاية ذاتية ونهاية ضرورية لازمة لكان ارتكازهما
في الجبلة والغريزة عبثا وباطلا وهباء ومعطلا ولا باطل في الوجود ولا تعطيل في الطبيعة فقد
علم ان لكل سافل فوقه امكان الوصول الى ما هو اعلى منه وهذا الامكان اما ذاتي فقط كما في الابداعيات
واما استعدادي كما في المكونات فهو في الابداعيات اذ قد ثبت الامكان وجد المقتضي ودفع المانع
ما لقاسر حصل المقصود والغاية والمانع والقاسر لا يوجدان في المفارقات لعدم التضاد والتزاحم
كما في عالم الحركات فالوصول متحقق ابدا واما في هذا العالم فالقواسر والشرور وان كانت موجودة
الا انها ليست دائمية ولا اكثرية لانها من الاسباب الاتفاقية لا من الاسباب الذاتية للاشياء وقد
برهن في مباحث العلة والمعلول ان العلل الاتفاقية اقلية الوجود لا دوام ومع قلتها واتفاقها
لا يوجد الا في غير الفلكيات واما فيها فالطبايع الاثيرية على مقتضى جبلتها من الفوز بغاياتها اللائقة فلها

الوصول الدائم الى معاشيقها العقلية من جهة نفوسها الكلية ولها ايضا فى كل آن وطور نيل لمقصودها
من جهة نفوسها الجزئية واعلم ان الغاية للطبيعة الجزئية اولا وبالذات طبيعة جزئية اخرى
وهكذا الى ماشاء الله والغاية للطبيعة الكلية طبيعة عقلية اخرى فوقها بالعلية والشرف
فاذا تقرر هذا فنقول ان لكل طبيعة حسية فلكية او عنصرية طبيعة اخرى فى العالم الالهى وهى
المثل الالهية والصور المفارقة وهى صور ما فى علم الله وكانها هى التى سماها افلاطن وشيعته المثل النورية
وهى حقايق شاملة نسبتها الى هذه الصور الحسية الداثرة نسبة الاصل الى المثال والشبح وانما هى تكون
اصول هذه الاشباح الكائنة المتجددة لانها فاعلها وغايتها وصورتها ايضا بوجه لان تلك المثل العقلية
هى عقليات بالفعل وهذه لا تخلو عن القوة والامكان وهذه بحسب وجوهها الكونية شانها نحوها
اليها فهى من حيث جهتها او شخصها الزمانى الانتقالى تنال منها شيئا فشيئا على التتالى بحسب تعاقب
الاستعدادات الزمانية فيحصل صورها على موادها حصولا بعد حصول على التدريج وذلك لان لكل
صورة مفارقة شئونا وجهات ووجوها وحيثيات لا يحيط بها الا الله واما بحسب وجودها العقلى
فهى واصلة اليها متحدة بها اتحاد ذى الغاية بغايتها عند بلوغ النهاية وتمام الحركة واما المثل
العقليات والمثل النوريات والعلوم الالهيات فهى ابدا مستقلة بفاعلها وغايتها لا تلتفت
بجمال باريها مستغرقة فى بحر اللاهوتية مطموسة فى نور الاحدية القيومية بحيث لم يرجع اليها
طرفة عين لان الامكان هناك لا يفارق الوجوب والقوة لا تباين الفعل والنقص لا يخلو عن التمام
فهى ابدا مستهلكة الذوات تحت انوار الحجب الاول لا فرق بينهم وبين جبينهم كما ورد فى الحديث
القدسى ولا مجال لهم فى الانانية والغيرية واما ابليس وجنوده وهم اصحاب الاوهام والاحتجابات
فليسوا منهم ولا من طبقتهم والا لما وقع منهم الافتخار والانانية والاباء عن السجود لان الكل من العالين
سجود ركوع خضوع وهم وازاله وليس لاحد ان يتكلم وجود العشق الرياسى والمحبة الالهية
فى هذه الصور المفارقة لما بينا ان محبة العالى من كونه محبة السافل ولا لما ان تقول المحبة لا توجب
الوصول والا لما وجد فى العالم محب مهجور عن وصل الوصول فربما كان المطلوب مثل التشبه بالمعشوق
او القرب منه لا الوصلة والاتحاد لانا نقول ان كل ميل او شوق جبلى مركوز فى قوة ذات الشئ
فمعنى ارتكازه فيها هو ان يكون لها بحسبه حصول ما يميل ويشتاق اليه اذا خلى وطبعه لا مانع
خارج عن هويته ذات الشئ ثم ان التخلف عن مقتضى ذات الشئ لمانع والحرمان عنه لا يكون الا فى
عالم الاتفاقات والاضداد وفى ذلك ايضا يوجد لبعض اشخاص النوع الممنوعة عما انسد بحسب قطعتها الاولى

من جهة

من جهة خصوص هوياتها الجزئية على سبيل الشذوذ لا من جهة طبايعها النوعية فانها ايضا منتهية الى غاياتها
فاما ما انقطع عن الكون فالكل منه على مقتضى ما فطر عليه من غير تخلف عما يهمه ويطلبه واذا ثبت
هذا فقول القائل يجوز ان يكون المطلوب امرا نسبيا كالتشبه والقرب من المطلوب مدفوع بان هذه امور
ان اريد بها نفس المعانى الاضافية فليس من المطالب الصحيحة اذ لا وجود لها استقلالا سيما فى الذوات
العالية وكذا ان اريد بها امر عرضى لان العرض اخس رتبة من ان يكون غاية ذاتية لامر جوهرى فان غاية
الشئ ومطلوبه يجب ان يكون اعلى واشرف منه والجوهر اى جوهر كان اشرف من العرض فلو كان كذلك
لزم كون شئ واحد شريفا وخسيسا معا من جهة واحدة كما لا يخفى ثم لو تكلف متكلف بجوز ان يكون الغاية
المطلوبة كون ذلك الجوهر جامعا لتلك الصفة العرضية الكمالية قلنا ذلك على تقدير صحته لا يضرنا لان الكلام عايد
اليه فى انه مع كونه على تلك الصفة فهو اما على غاية الخير والتمام التى لا اتم ولا اشرف منها او يكون فوقه كمال اتم
خير منه واشرف وجودا واعلى رتبة فعلى الاول يلزم المطلوب وعلى الثانى يحقق لهم غاية اخرى يشتغل ذلك الشئ
بحسب جبلته بطلبه والانتهاء اليه لما مر من انه ما من موجود سوى الواجب القيوم جل ذكره الا وله غاية
مطلوبة فوقه والكلام جار ايضا فى غاية غايته وهكذا الى ان يدور او يتسلسل او ينتهى الى غاية قصوى
لا غاية فوقها وهو البارى غاية الكل وفاعل الكل سبحانه فهو الواحد القهار ويحقق
انه لا قديم سواه واليه يرجع الامر كله فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ واليه ترجعون **حكمة
مشرقية** كل هوية سواء كانت واجبة او ممكنة فلا بد لها من لوازم عقلية وفروعات هى معاليلها
كالشيئية والمعلومية والموجودية وخصوصا الهوية التى اصل الهويات ومنبع كل انية ووجود
ومنشأ كل مفهوم وماهية فاذا الذات الالهية لها اشعة وانوار واضواء واثار وكيف والوجود كله من
شروق نوره ولمعان ظهوره وتلك الاضواء والانوار سماها جمهور الفلاسفة بالعقول الفعالية
والمشاؤون وهم اصحاب المعلم الاول سموها بالصور العلمية القائمة بذاته تعالى والافلاطونيون
ومتبعوهم بالمثل النورية والصور الالهية وجمهور المتكلمين بالصفات القديمة والمعتزلة بالاحوال
والصوفية بالاسماء او بالاعيان الثابتة ولكل وجهة هو موليها وتلك الاشعة كيف تباين اصلها
ومنبعها ولو فارقته وجودا لم يكن اشعة ومثال هذه فى الشاهد اشعة شمس عالم الحس ولله
المثل الاعلى فى السموات الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء ناطقة فعالة
واشعة شمس الحس نوار لغيرها لا لذاتها وهذا انها جمادية ولا فاعلة وايضا لتلك الصور الالهية لها
اتصال عقلى بمبدئها وغايتها بخلاف هذه الاشعة فان لها نسبة وضعية بالشمس فاين هذه من تلك

فصل في ان القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الانبياء عليهم السلام والحكماء

اعلم ان ما ذكرناه واوضحناه سابقا ولاحقا من حدوث العالم بجميعه من السماوات
وما فيها والارضيات وما معها هو بعينه مذهب اهل الحق من كل قوم من اهل الملل والشرايع الحقه
وجميع السلاك الالهية الماضية واللاحقة لان قاطبة اهل الحق والموحدين في كل دهر وزمان لهم
واحد ومسلك واحد في اركان العقيدة واصول الدين واحوال المبدا والمعاد ورجوع الكل اليه تعالى
اولا ترى ان اديان الانبياء كلهم والاولياء صلوات الله عليهم ورحمته واتباعهم واحد لا خلاف
منهم بينهم في شيء من اصول المعارف واحوال المبدا والمعاد ومن لم يكن دينه دين الانبياء عليهم السلام فليس من
الحكمة في شيء ولا يعد من الحكماء ومن ليس له قدم راسخ في معرفة الحقائق والحكمة من اعظم المواهب والمنح
الالهية واشرف الذخاير والسعادات للنفس الانسانية وبها قيام العالم العلوي وابتهاجات جميع الموجودات
ومن اعظم البلايا والرذايل الاعراض عنها والجحود لها كافة الخلايق ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة
ضنكا ونحشره يوم القيمة اعمى الاية وقوله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقوله ران على قلوبهم ما كانوا
يكسبون واعلم ان الحق با ماثلة الحكماء واساطينهم حسبما وجدنا من كلماتهم واثارهم وقد اتفقت اقاويل
كل عصر وزمانا على فضلهم وتقدمهم وشهدت اماثل كل طايفة بزهدهم وصفاء ضمايرهم وانخلاعهم عن
الحس وتجردهم عن الدنيا ورجوعهم الى الماوى وتشبههم بالمبادي وتخلقهم باخلاق الباري كانهم
متفقون على اعتقاد حدوث العالم بجميع جواهره واعراضه وافلاكه واملاكه وبسايطه ومركباته الا ان
هذه المسئلة لغاية غموضها لم يمكن لغيرهم من الباحثين والناظرين في كتبهم تحقيقها وفهمها على وجه
يسلم عن التناقض والانحراف عن القواعد العقلية وهم يرى ان اصابنا الحق في هذه المسئلة واما لهم
التزام القواعد الحكمية والمحافظة على توحيد الباري وتقديسه عن وصمة التغير والتكثر من قصور مراتب القوة
النظرية المجاورة للقوى القدسية ونحن نريد ان نذكر في هذا الموضع جملة من اقوال جماعة من الحكماء الاولين
دالة على انهم قد اصابوا الحق في هذه المسئلة شاهدة بانهم وافقوا اهل السفارة الالهية في حدوث العالم
ودثوره واعلم ان اساطين الحكمة المعتبرة عند الطايفة ثمانية ثلثة من الملطيين ثالس وانكسيمانس واغاثاذيمون
ومن اليونانيين خمسة انباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وارسطاطاليس قدس الله نفوسهم
واشركنا الله في صالح دعائهم وبركتهم فلقد اشرقت انوار الحكمة في العالم بسببهم وانتشرت علوم الربوبية
في القلوب بسعيهم وكل هؤلاء كانوا حكماء زهادا عبادا متالهين معرضين عن الدنيا مقبلين الى الاخرة فهؤلاء
يسمون بالحكماء المطلقة ثم لم يسم احد بعد هؤلاء حكيما بل كل واحد منهم ينسب الى صناعة من الصناعات كثيرة

من التسمية مثل بقراط الطبيب واوميرس الشاعر وارشميدس المهندس وذيمقراطيس الطبيعي وبوداسف المنجم وكل
من هؤلاء الخمسة كان له كثير من انواع العلوم فنحن نذكر ما وصل الينا في حدوث العالم الجسماني من كلمات
هؤلاء الاساطين الخمسة اليونانيين والثلاثة من الملطيين مع ما وجدنا من كلمات غيرهم كانوا بعدهم في الذين
الرتبة وذلك لان هؤلاء الثمانية الاعلون بمنزلة الاصول والمبادي والاباء وغيرهم كالعيال لهم
وذلك لانهم كانوا مقتبسين نور الحكمة من مشكوة النبوة ولا خلاف لاحد منهم في اصول المعارف وكلام
هؤلاء في الفلسفة يدور على وحدانية الباري واحاطة علمه بالاشياء كيف هو وكيفية ايجاد
الموجودات وتكوين العالم عنه وان المبادي الاول ما هي وكم هي وان المعاد ما هو وكيف هو وبقاء
النفس يوم القيمة وانما نشا القول بقدم العالم بعدهم لاجل تحريف الحكمة والعدول عن سيرتهم وقلة
السداد في كلامهم وقصور الفهوم عن نيل مرامهم فمنهم ثالس الملطي وهو اول من تفلسف بملطية بعد
ما قدم اليها من مصر وهو شيخ كبير قديم حكمه قال ان للعالم مبدعا لا تدرك صفته العقول من جهة
هويته وانما يدرك من جهة اثاره وابداعه وتكوينه الاشياء ثم قال ان القول الذي لا مرد له هو ان
المبدع ولا شيء مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط
واذا كان هو فقط فليس يقال حينئذ جهة وجهة حتى يكون هو والصورة او حيث وحيث حتى يكون هو ذو صورة
والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين والابداع تاييس ما ليس بشيء واذا كان هو مؤيس الايسات
فالتاييس لا من شيء متقادم فمؤيس الاشيا لا يحتاج ان يكون عنده صورة الايس بالايسية قال
لكنه عنده العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها فانبعث منه كل صورة موجودة
في العالم على المثال في العنصر الاول وهو محل الصور ومنبع الموجودات وما من موجود في العالم العقلي والعالم
الحسي الا وفي ذات العنصر مثال له انتهى اقول كلام هذا الفيلسوف مما يستفاد منه اشياء صورة
شريفة منها انه تعالى كان ولا شيء معه وسيكون ولا شيء معه كما في قوله تعالى لمن الملك اليوم لله
الواحد القهار ومنها ان الاثر الصادر منه تعالى وجود الاشياء وايسيتها لا مهيتها وعلم من قوله
هو مؤيس الايسات ان الوجود الممكن مجعول منه جعلا بسيطا ومنها علمت اشياء كثيرة من المقاصد التي
منها حدوث الطبايع ومنها ان العالم العقلي بكله جوهر واحد نشا من الواجب بجهة واحدة ومع وحدته
فيه صور جميع الاشياء وهو المعبر عنه في لسان الفلسفة بالعنصر الاول وفي لسان الشريعة بالقلم الاعلى
الى غير ذلك من الفوايد التي لو ذكرناها لطال الكلام ومن العجايب ما نقل عنه ان اصل الموجودات الماء قال
قابل كل صورة ومنه ابدعت الجواهر كلها من السماء والارض ولا يبعد ان يكون المراد به الوجود الانبساطي المعبر عنه

اصطلاحات الصوفيه بالتفصيل لعجائب المناسب لقوله تعالى وكان عرشه على الماء ومن هولاء الاعاظم
انكساغورس الملطى رايه في الوحدانية مثل راى ثاليس الا انه في كلامه رموزا وتجوزات توهم انه تجسيم الاله
تعالى الحق عن ذلك علوا كبيرا فانه حكى انه قال ان الحق الاول ساكن غير متحرك والسكون في عرفهم عبارة عن الثبات
الذاتي وربما يطلق عندهم بمعنى عدم التفات العالى الى السافل اذا كان سفلا وقد يصطلح الحركة عبارة عن الفاعلية اى
الايجاد الثاني يحكى او عن الوجود بعد العدم وحكى عنه فرفوريوس انه قال اصل الاشياء جسم واحد موضوع للكل لا
نهاية له ومنه يخرج جميع الاجسام والقوى الجسمانية اقول لعله اراد بالجسم الاول الموجود الذي لعبر عنه
بالجسم لانه فاعله ومقومه ومصوره لا يبعد ان يكون هذا الجسم هو الاول المتفوه فانها من الجوهر الاشد ادى
مطلقا وهي المبدا القابل للكائنات وفيها القوة الغير المتناهية للانفعال كما يكتسبها من الفاعل
الاول الغير المتناهي في الفعال وحكى عنه ان الاشياء كانت ساكنة ثم ان العقل رتبها ترتيبا على احسن
نظام فوضعها مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط ثم من متحرك وساكن ومن مستقيم الحركة ومن دائر
ومن افلاك متحركة على الدوران ومن عناصر متحركة على الاستقامة وهي كلها بهذا الترتيب مظهرات لما في الجسم من
من الموجودات ويحكى عنه ان المرتب هو الطبيعة وربما يقول المرتب هو البارى اقول قد علم
من الاصول التى اسلفنا ذكرها وجه صحة ما ذكره فتدبر كي تدرك غوره ومعنى قوله ان الاشياء كانت
ساكنة انها كانت لها كينونة عقلية قبل هذه الاكوان الطبيعية ومن هولاء انكسيمايس
الملطى المعروف بالحكمة المذكور بالخير كان يقول ان هذا العالم يدثر ويدخله الفساد من اجل
تلك العوالم وبقائها وضبطها نسبة القشر الى اللب القشر يرمى قال وانما ثبات هذا العالم بقدر
ما فيه من قليل نور ذلك العالم والا لما ثبت طرفة عين ويبقى ثباته الى ان يصفو جزؤه الممتزج من الخلط
فاذا صفى الجزآن عند ذلك دثرت اجزاء هذا العالم وفسدت وبقيت مظلمة وبقيت الانفس الدنسة
في هذه الظلمة لا نور لها ولا سرور ولا راحة ولا سكون ولا سلوة وقال كل مبدع ظهرت صورته
في حد الابداع فقد كانت صورته في علم الاول فالصور عنده بلا نهاية قال ابدع الواحد بوحدانيته
صورة العنصر ثم العقل انبعث عنها ابدعها البارى ورتب العنصر في العقل الوان الصور على قدر
ما فيها من طبقات الانوار واصناف الاثار وصارت تلك الطبقات صورا كثيرة دفعة واحدة كما يحدث
الصور في المرآة الصقيلة بلا زمان ولا ترتيب بعض على بعض غير ان الهيولى لا يحتمل القبول دفعة واحدة الا
بترتيب وزمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب انتهى اقول قد علم من كلامه ان مذهبه دثور هذا
العالم وفساده ونفاده واضمحلاله وزواله وظهر من كلامه ايضا انه علومه تعالى قديمة قائمة بذاته من غير

تكثر في صفاته

تكثر في صفاته وان معلوماته حادثة لنا بها بالهيولى التى شانها القوه والاستعداد وقبول التغير والتجدد
لصورة الاجسام بصورة بعد صورة **ومن عظماء الحكمة وكبرائها انباذقلس وهو من الخمسة**
المشهوره من رؤساء يونان كان في زمن داود النبى عليه السلام ونلقى العلم منه واختلف الى لقمن الحكيم
واقتبس منه الحكمة ثم عاد الى يونان نقل عنه انه قال ان العالم مركب من الاسطقسات الاربع وان ليس
وراء هذه شيئا ابسط منها وان الاشياء كلها منه بعضها في بعض وابطل الكون والفساد لاشتغال التمؤلوا
والكلام قوليه وجه صحيح قد اشرنا اليه في رسالة اثبات الحدوث وكون الافلاك عنصرية بما يمكن
تصحيحه ولكن انها اسرنها على وجه اعلى واشرف من ما يوجد في السفليات والى هذا الذهب بعض
العرفاء الكاملين واما مذهب الكمونى فليس معناه ما فهمه الجمهور من اهل النظر ان في النار مثلا صورة
مائية بالفعل الا انها اختفت عن الابصار واستبطنت وتعطلت عن فعلها من التبريد والترطيب
وعرضهما وكذلك في الاجسام الاخرى فان هذا الرجل اجل قدرا واعظم شانا من ان يذهب عليه مثل هذا
الراى بل المراد شئ اخر مر ذو يدق ادراكه عن فهم الجماهير من الناس ومما قال انباذقلس
في امر المعاد انه يبقى هذا العالم على الوجه الذي عهدناه من النفوس التى تشبثت بالطبايع
والارواح التى تعلقت بالشبايك حتى يستغيث في اخر الامر الى النفس الكلية فتتضرع هى الى العقل
ويتضرع العقل الى البارى فيسبح البارى على العقل ويسبح العقل على النفس ويسبح النفس على هذا العالم
بكل نورها فيستضئ الانفس الجزئية وتشرق الارض والعالم بنور ربها حتى تعاين الجزئيات الكليات
فيتخلص من الشبكة فيتصل بكلياتها وتستقر في عالمها سرورا محبورا ومن لم يجعل الله نورا فما له
من نور انتهى ما نقل عنه اقول هذا الكلام دال على بطلان هذا العالم ودثوره بكله اذ قد تبين
بالبرهان ان وجود الاجزاء لا يمكن بدون التعلق بالارواح وان الطبيعة الجرمية متقومة بالنفس
كما نص عليه المعلم الاول في مواضع من كتابه المعروف باثولوجيا حيث يشير الى ان الارض ذات حيوة ونفس
فيستفاد من كلامه كيفية رجوع الاشياء الكونية الى باريها جميعا ورد في الشرايع الالهية وحققه
العرفاء المليون والفضلاء المكاشفون والعلماء الراسخون من هذه الحركة الرجوعية التى للمكونات الى الله تعالى
بسبب ما ارتكز في جبلتها من الشوق الى الخير والتوجه الى الغاية وثبوت معاد الخلايق الى المبدا الحق
بالقيامة الكبرى الموجبة لفناء الكل حتى الافلاك والاملاك وبقاء الواحد القهار **ومن هولاء**
فيثاغورس وكان في زمن سليمان عليه السلام قد اخذ الحكمة من معدن النبوة وهو الحكيم الفاضل ذو الراى
المتين والعقل المنير والفهم الثاقب كان يدعى انه شاهد العوالم بحسه وحدسه وبلغ في الرياضة الى الصفى

الى ان سمع حفيف الفلك ووصل الى مقام الملك وقال اما سمعت شيئا قط الذ منها ولا رايت شيئا ابهج منها
وهيآتها وقوله في الالهيات ومبادي الموجودات وانها هي العدد معروف عند القوم ونحن قد وجهنا قوله
ان المبادي هي العدد على معنى صحيح وقال ان شرف كل موجود بنسبته الى الوحدة وكل ما هو ابعد عن الوحدة
فهو انقص واخس وكلما هو اقرب منه فهو اشرف واكمل ونقل عنه انه قيل له لم قلت بابطال العالم قال لاني بلغت
العلة التي من اجلها كان فاذا بلغتها سكنت حركته اقول هذا كلام وجيز في غاية البلوغ والافادة وكانه
مستفاد من مشكاة الوحي والنبوة فقد دل على منشأ حدوث العالم وعلة زواله ودثوره وكذا دل بوجه
على وقوع القيامة الكبرى كما ظهر من كلام انباذقلس وكان فيثاغورس يقول ان ما في هذا العالم يشتمل
على مقدار يسير من الحسن لكونه معلول الطبيعة وما فوقه من العوالم ابهى واشرف واحسن الى ان يصل
الى عالم النفس والعقل فيقف فلا يمكن للمنطق وصف ما فيهما من الشرف والبهاء فليكن حرصكم واجتهادكم
بذلك العالم حتى يكون بقاؤكم بعيدا عن الفساد والدثور ويصيرون الى عالم هو حسن كله وبهاء كله
وسرور كله وعز كله وحق كله ويكون سروركم ولذتكم دائمة غير منقطعة اقول كلامه صريح
في ان هذا العالم قابل للفساد والزوال غير محتمل للبقاء والدوام وكل ما هو كذلك فابتداؤه من
عدم وانتهاؤه الى عدم ثم مما يدل على ان فيثاغورس ذهب الى حدوث العالم انه كان [illegible]
الشاعر متابعين له على ان [illegible] المبدع والمبدع وانهما قالا ان الباري تعالى ابدع العقل والنفس
دفعة واحدة ثم ابتدع جميع ما تحتهما بتوسطهما [illegible] وما ابدعهما لا يموتان ولا يجوز
عليهما الفناء والدثور اقول معنى كلامهما ان هذا العالم قابل للدثور والفناء ولانه [illegible]
الحصول متجدد الكون والحدوث شيئا فشيئا فلا يوجد منه شيء الا ويتقدمه كالحركة حيث لا بقاء
لها اصلا واما العقل وكذا النفس بوجهها المرسل الذي يلي العقل فهما باقيان ببقاء الله لانهما
مطموسان تحت طوارق الجبروت واما بجهة النفس المقيدة التي يليها الطبع فهي ايضا داثرة فانية
ومن هولاء السادات العظام والاباء الكرام سقراط الحكيم العارف الزاهد من اهل
اثينية كان قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس وارسلاوس واقتصر من اصنافها على الالهيات
والخلقيات واشتغل بالزهد ورياضة النفس وتهذيب الاخلاق واعرض عن ملاذ الدنيا واعتزل
الى الجبل واقام في غار به ونهى الرؤساء الذين كانوا في زمانه عن الشرك وعبادة الاوثان فثوروا
عليه العامة والجاؤا ملكهم الى قتله فحبسه الملك وسقاه السم وقصته معروفة ومن جملة
اعتقاداته ان علمه [illegible] وحكمته وجوده وقدرته بلا نهاية ولا يبلغ العقل ان يصفها ولو وصفها لكان

متناهية فالزم عليك ان يقول انها بلا نهاية ولا غاية وقد نرى الموجودات متناهية فنقول انما تناهيها
بحسب احتمال القوابل لا بحسب الصور والحكمة والجود ولما كانت المادة لا تحتمل صورا بلا نهاية فتناهت الصور لا من جهة
الواهب بل لقصور في المادة ومن هذا اقتضت الحكمة الالهية انها وان تناهت ذاتا وصورة وحيزا ومكانا
الا انها لا تتناهى زمانا في اخرها الا من نحو اولها وان لم يتصور بقاء الشخص فاقتضت الحكمة بقاء الشخص النوع
باستبقاء الشخص وذلك بتجدد امثالها ليحفظ الشخص ببقاء النوع ويستبقي النوع ببقاء الاشخاص ولا يبلغ
الفناء الى حد النهاية ولا الحكمة وقفت الى غاية انتهى كلامه اقول انكاره يدل على حدوث كل شخص جسماني
من اشخاص هذا العالم لان جميعها مادية متناهية القوة والعلة هو عدم احتمال المادة الديمومة الشخصية
مشتركة الفلكيات والعنصريات جميعها قابل للزوال والدثور من حيث هوياتها الشخصية واما بقاؤها
بحسب الماهية والنوع فليس في ذلك بقاء بالعدد بل بالمعنى والحد بالعلم وبالعقل على ان الماهية غير موجودة
عندنا ولا مجعولة بالذات بل هي حكاية تابعة للوجود وظل له كما مر وقد ثبت ان القدم والحدوث
اذا اريد بهما صفتان للوجود لانهما متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد ولا شيء بكون هوية واحدة قديمة
وحادثة جملة او عددا ومن هولاء الكبراء الخمسة اليونانيين افلاطون الالهي المعروف
بالتوحيد والحكمة حكي عنه قوم ممن شاهدوه وتلمذوا له مثل ارسطاطاليس وثاوفرسطيس
وطيماوس انه قال ان للعالم صانعا محدثا مبدعا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته على
نعت الاسباب الكلية كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الا مثالا عند الباري كما
نقلناه ويحكى عنه ايضا انه ادرج الزمان في المبادي وهو الدهر وانه اثبت لكل موجود شخصا في
عالم الاله فسميت تلك الاشخاص بالمثل الالهية وهي المبادي الاول والمثل عنده بسائط مبسوطات
والاشخاص مركبات والانسان المركب المحسوس جزء ذلك الانسان المبسوط المعقول وكذلك
جميع الصور المحسوسة المادية وهذا قال الموجودات في هذا العالم آثار الموجودات في ذلك العالم ولا
بد لكل اثر من مؤثر يشابهه نوعا من المشابهة اقول ونحن قد اجبنا بعون الله تعالى
في القول بهذه المثل وحكمنا برهانه وقومنا بنيانه وشيدنا اركانه وسهلنا سبيله وابطلنا
النقوض عليه والتشنيعات التي ذكرها على مذهبه كل من اتى بعده الى وقتنا هذا تقربا الى الله
تشوقا الى دار كرامته وجوار انواره قال انما كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية لان كل
مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فكانت صورته في علم الاول والصور عنده بلا نهاية ولو لم يكن
الصور معه ازلية في علمه لم يكن يبقى ولو لم يكن دائمة بدوامه لكانت تدثر بدثور الهيولى ولو كانت

تدرس مع دثور الهيولى لما كانت رجا للحوق ولكنها صارت الصور الحسيه على رجاء وخوف ناسب ان يعبر عنها
وانما يعي اذا كانت صورة عقلية ففي ذلك العالم نرجو اللحوق بها ونخاف التخلف عنها وانما قال واذا انتفت
العلماء على ان هنهنا في الوجود حسا ومحسوسا وعقلا ومعقولا وشاهدا بالحسن جميع المحسوسات
وهي محدودة محصورة بالزمان والمكان فيكون شكل عقليا منها اقول كما افادت كلامه الشريف
النوريا سلاحكيه حله لطيفه منها حدوث العالم الحسي بجميع صوره واعراضه على وجه البرهان اذ قد
صرح بان كل صورة متعلقه بالهيولى فانها تدثر بدثور الهيولى وذلك لان الهيولى شانها الدثور والعدم
وان الصور شانها التجدد والحدوث شيئا بعد شيء ولهذا ادرج الهيولى من المبادى كما حكى عنه وهذا
كما ادرج بعضهم العدم من المبادى يعني ان كلما هو زماني في الوجود كالصور الطبيعية فلا بد ان يكون عدمه
السابق مقوما له مقتضيا لوجوده اللاحق فزواله ووجود الصور السابقه مبدا بالذات لوجود الصور
اللاحقه ومن جعل من القدماء العدم من المبادى بالذات كان مراده ما ذكرنا لان كل امر تدريجي الوجود
يكون لنفس وجوده متقوما وجوده بالعدم ويشوب كونه بالفساد وبقائه بالزوال وهكذا يتصف
وجود كل فرد منه او جزء بعدم سائر الافراد والاجزاء ويشتمل كل حد وشكل على فساد سائر الحدود
والكل منه يغيب عن الكل ويغيب عنه الكل فالكل عادم لنفسه مسلوب عن نفسه وكذا كل جزء عادم
لنفسه مسلوب عنها ومنها ان لكل صورة محسوسة صورة معقولة من نوعها وهي صورة ذاتها
مهيتها عند الله وهي المسماة بالمثل الافلاطونية اعني صور علمه تعالى بالاشياء التي نحوت العقلاء
الذين جاؤا من بعده عن ادراك المثل هذه النورية على وجهها والتصديق بوجودها ما خلا المعلم
ربما مال الى صحة القول بها في بعض كتبه وانكرها في الاكثر وكانه يرى في الانكار مصلحة وقد
مر في هذا الكتاب ما فيه غنية للمستبصرين ومنها الاشارة منه الى ان هذه الصور الحسيات
والاكوان الداثرات راجعة الى تلك العقليات صايرة اليها متحدة بها كاتصال الاشعة الشمسية
بالشمس وكاتصال احساسنا بعقولنا مع ان احديهما داثرة والاخرى باقية وكاتصال البدن بالنفس
حتى صار وجوده بوجودها وفعله فعلها مع ان البدن متحلل تحليل الحرارة الغريزية فيها
والنفس ثابتة وذلك لاستدلاله بالخوف والرجاء الثابتين لجعل الصور الحسيات على بقائها
من جهة اتصالها بالجواهر العقليات الباقيات عند الله فعلم ان لها نشاتين دائرة حسية وثابتة
عقلية وبالجملة انه قدس الله روحه اخذ الوسط في البرهان على تقويمها وفنائها من جهة اثبات
الغاية التي اثبتها كما في الفصل سابقا وهو احد المناهج التي سلكناها في اثبات حدوث الاجسام

اوثق البراهين اخذ الحد الاوسط من غاية الشيء ومنها ان تلك الصور العقلية هي بعينها صفات الله
وعلومه التابعة لوجوده مع ان علومه مجهول بذاته لذاته لا بتلك الصور ولا يلزم من ذلك تعدد
القدماء ولا استكماله تعالى بغيره اذ انها الاحدية الصمدية لانها ليست موجودات مستقله
مباينه الوجود عن وجود الحق ولا متميزة الانيه عن الانيه الاولى وذلك لانك قد علمت انها
مطموسة مقهورة تحت كبرياء ذاته مستهلكة الذوات تحت كبريائه فانية عن فنائها بالحقيقة
ولهذا المعنى قال الشيخ اليوناني ليس للمبدع الحق صورة ولا حليه ولا نوع لكنه فوق كل صورة
وحليه ونوع لانه مبدعها قوله ليس المبدع الاول شيئا من الاشياء وهو جميع الاشياء
لان الاشياء منه ولقد صدق الافاضل الاوائل في قولهم مالك الاشياء هو الاشياء كلها اذ هو علة
كونها بانه اوجدها فقط وعلة شوقها اليه وهو خلاف الاشياء كلها وليس فيه شيء مما ابدعه
ولا يشبه شيء منه فلذلك صار محبوبا معشوقا تشتاق الصور العالية والسافلة فالعاشق
يحرص على ان يصير اليه ويكون معه انتهى اقول قد برهنا فيما مضى ان البسيط الذات هو كل
الاشياء وان مصير كل شيء اليه تعالى وينقل عن افلاطون ايضا انه كان يحيل وجود حوادث
لا اول لها لانك اذا قلت حادث فقد اثبت الاولية لكل واحد وما ثبت لكل واحد يجب ان يثبت للكل
وقال ايضا ان صور الاشياء فلا بد ان يكون حادثة واما هيولاها وعنصرها فانه عنصر ايدي
وجودها فظن بعض العقلاء انه حكم بالازلية والقدم اقول اما صحة قوله الاول فليس بناؤها
على قياس حكم الكل المجموعي على حكم كل فرد فرد بل غرضه ان الحدوث لما كان هو المسبوقيه بالعدم فاذا كان
الكل مسبوقا بالجزء والجزء مسبوقا بالعدم فكان الكل مسبوقا بالعدم بل له مسبوقية بعدد
كل جزء من اجزائه فله مسبوقيات باعدام كثيرة غير محصورة حسب اعدام الاجزاء واما ما اشتهر من
الجمهور من ان تعاقب الاشخاص الى حد يوجب التسلسل في المتعاقبات الى غير النهاية فهذا من
سخيف القول لان ممنوعها اشد هذا التسلسل الا بحد الفرض ويستحيل ان يحيطوا في الواقع لان المحض في الواقع
لا يكون الا متناهيا والترتيب بين شيئين او بين اشياء متفرع على وجودهما او وجودها معا وقد علمت
ان المادة لا تحتمل صورتين متعاقبتين منفصلا عن الصورة الغير المتناهية ولا اجتماعها في الوجود بل الا
كما في الانتقالات التدريجية من الصور الفلكية وغيرها ولا في الخيال استماعها له الصور ليقول المبدا
المتناهي لا العدد الغير المتناهي من حيث البقاء والاستمرار للانواع المادية من جهة وجودها
وهو صورتها مع الشخص واما قوله فليس مراده ان العنصر الهيولى مقصر اسم الوجود بالكلية

هيولاها

كما ابر بالقوة ولا تحصل لهذه الخارج الا بالصور المتعاقبة وان لها وحدة جنسية مستمرة فيها وخلاف
متجددة متصرمة بحسب تجدد الصور وبعضها فيلزم في عالم الطبيعة موجودة قديم بالحق لا الوجه لا من الصور
لا من الصور ولا من المواد كما علمت مرارا ويحكى عنه ايضا في سؤاله عن طيماوس ما الشي الذي لا حدوث له
وما الشي الحادث وليس بباق وما الشي الموجود بالفعل وهو ابدا بحال واحد وانما يعني بالاول
وجود الباري جل اسمه وبالثاني وجود الاكوان الزمانية التي لا تثبت على حالة واحدة وبالثالث
وجود المبادي العقلية والصور الالهية والانوار الجبروتية والعلوم القضائية الربانية
وحكى من اسولته ايضا ما الشي الكاين ولا وجود له وما الشي الموجود ولا كون له يعني بالاول
الزمان والزمانيات المتجددة الاكوان لانه لم يوهلها اسم الوجود وعدها لانها ضعيفة الوجود مشوبة
الوجود بالعدم ويعني بالثاني الصور المفارقة التي هي فوق الزمان والحركة والطبيعة وحق لها اسم الوجود
لكونها باقية عند الله بالحق **وقد حكى ارسطاطاليس** في مقالة الالف الكبرى من كتاب
ما بعد الطبيعة ان افلاطن كان يخالف في حداثته الى اقراطيلس تلميذ عنه ما روي عنه ان جميع الاشياء
المحسوسة فاسدة وان العلم لا يحيط بها ثم اختلف بعد ما الى سقراط وكان من مذهبه طلب الحدود
من دون النظر في طبايع المحسوسات وغيرها فظن ان نظر سقراط في غير الاشياء المحسوسة لان الحدود
المحسوسات لا يثبتها لها لانها انما تنبغي للاشياء دايمية كلية فسمى ذلك ما ستوي من الاشياء الكلية مثلا
راحة ورأى ان المحسوسات لا تكون الا بمشاركة الصور فاذا كانت الصور رسوما خيالية لا يثبت لها اعتمد
عليها اقول قوله ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة مثلا للاثيريات والعنصريات فكان مذهبه
الافلاك وما تحتها جميعا والمراد من الاشياء الكلية في قوله انه لم يكن من بعد الناس بدله الجزئي
هو المعلقة والمهيات الكلية المحسوسات وغيرها لا الصورة لها من حيث هي هي والعقلي في الاذهان الجزئي
معناه ان افلاطن لم يعتقد لها وجودا خاصا ولا هو يعد ديد حتى ينفر من اسمي ارسطو في الحدود على
المحسوسات فعلم منه ومن العالم المتجر ان المعاني الكلية لا تتحقق في الخارج الا في ضمن الاشخاص ولهذا
وحدة عددية مستمرة فيما تجدد اشخاصها وقوله لا يكون الا بمشاركة الصور اراد بها الصور العقلية التي تكون
للمحسوسات في عالم المفارقات يعني بها ان قوام هذه الحسيات بتلك الصور المفارقة لانها فاعلها وغايتها
لا المفهومات الكلية الجزئية الذهنية التي لا وجود لها بالذات **حكاية فيها دراية** اعلم ان
الشيخ ابا الحسن العامري حكى في كتابه المعروف بالامد على الابد كان يذكر فيها احوال الفلاسفة الحكماء
واما افلاطن فقد اختلف في مذهبه في قدم العالم وحدوثه فاشار في ... الى طيمطاوس اي تدبير البدن ان العالم ابدي

غير مكون دايم البقاء وتعلق بهذا القول ابرقلس وصنف في ازلية العالم كتابه المعروف الذي ناقضه يحيى النحوي
ثم ذكر في كتابه المعروف بطيماوس ان العالم مكون وان الباري نقله من لا انتظام الى نظام وان جواهرها كلها
مركبة من المادة والصورة وان كل مركب معرض للانحلال ولولا ان الميل ارسطاطاليس شرح مقالة من اختلاف
القولين لحكم عليه بالجزم الا انه بين ان لفظة المكون مرتبة تحت الاسماء المشتركة وان مقصوده من قوله
ان العالم ابدي غير مكون اي لم يسبقه زمان ولم يحدث عن شي وان مقصوده من قوله انه مكون وان صرفه
الباري من لا نظام الى نظام ان وجوده متعلق بالصنعة الناظمة للمادة بالصورة وليس ولا واحد من هذين
وجوده بذاته دون الايجاد لصاحبه فالمبدع لهما انما اوجدهما على التاحيد النظري في ... افعل الابداع
صارف للعالم من لا نظام الى نظام اي من العدم الى الوجود ولقد صرح بذلك في كتاب النواميس فقال ان العالم
بدوا عليا وليس له بدو زماني اي له فاعل فما اخرجه لا في زمان فانه فاحصا ان فحص عن سبب اختراعه
احتباه بانه مريد بذاته للافاضة وجوده وقادر على ايجاده بالارادة ولمثله ما اطلق القول في كتابه
المنسوب الى فاذن بان جوهر النفس غير مكون وانه لا يموت وقال في كتاب طيماوس انه مكون وانه ميت غير
دايم وقد نوى ارسطاطاليس تبيين مراده من اختلاف اللفظين فقال يعني بقوله الاول انه لم يتدرج
في حدوثه من القوة الى الفعل لكنه احدث دفعة ثم لم يعرض له موت في دار المثوبة ويعني بقوله الثاني
انه معرض للاستحالة من الجهل الى العلم ومن الرذيلة الى الفضيلة وان ذاته ما كان ليفوز بالبقاء الابدي
لولا استبقاه الله على الدوام وقد صرح بذلك في كتاب طيماوس فقال ان خالق الكل اوحى الى الجن
الروحانية بانكم لستم بانكم لا تموتون ولكني استبقيكم بقوة الالهية انتهى كلام العامري واقول
فيه مواضع مواخذات حكمية الاول ان ما حكاه من ارسطاطاليس في التوفيق بين كلاميه الاولين غير
مرضي فان ما ذكره في تاويل الاول وان صح اذا اريد بالعالم عالم المفارقات المحضة الا ان ما نقله عنه في
تاويل القول الثاني منه الذي قاله في كتاب طيماوس غير محتمل فان قوله صرفها الباري من لا نظام الى نظام
صريح في التقدم الزماني ولا يجوز حمله على مجرد التعلق بالفاعل الذي مناطه الامكان الذاتي دون القوة و
الاستعداد كيف وليست المهية مرتبة سابقة على الوجود حتى يصح انها صرفها من العدم الى الوجود
وقد علل افلاطن حدوث العالم بكون جواهره مركبة من المادة والصورة وبان كل مركب معرض للانحلال
وذلك المعنى اي التعلق بالغير لا اختصاص له بالمركب دون البسيط فقد علم من كلامه ان للجواهر المادية خصوصية
في الحدوث لاجل تركبها وليست تلك الخصوصية في العقليات البسيطة وان للاجسام ضربا اخر من الكون
وايضا قوله كل مركب معرض للانحلال صريح في ان العالم سيخرب ويهلك ويضمحل ولو كان قديما لم يكن قابلا للثبات

عائدا الى الزوال **الثاني** ان ما حكاه من الفيلسوف في باب تاويل كلام استاده في قدم النفس وعدم كونها ثابتة
من ان المراد منه انها لم يندرج في الحدوث وانها باقية بعد الحدوث في الدار الاخرة وفي تاويل كلامه
ومن ان اتصافها بالتغير في الصفات وانها باقية باستبقاء الله اياها لا بذاتها فهو بعيد غير معتمد
عليه بل المعتمد خلافه واما بعد الذي ذكره في الاول ففيه وجهين احدهما ان مذهب هذا الفيلسوف كما حكاه
عنه تلميذه اسكندر الافروديسي ان النفوس الناطقة الواضحة في حد العقل الهيولاني ذاتها
غير باقية بعد البدن وقد مال اليه الشيخ الرئيس في بعض رسايله وان انكر ذلك في سائر كتبه ثانيها
انها سوية مجردة حدوثا وبقاء وما لا مادة له لا يجوز عليه الفساد والفناء ثانيهما ان الحق كما بين
في مقامه ان جوهر النفس من حيث تعلقه بالبدن وكونه كالالة وصورة مقومة اياه امر تدريجي الحدوث
كساير القوى الطبيعية الحسية فهم انا فوقيت ذاتها وخرجت من قوتها في الجوهر الذي لها الى الفعل
خلصت ذاتها عن احتمال الفساد فهي مادية الحدوث مجردة البقاء واما بعد الذي ذكره في الثالث فهو
ايضا من وجهين احدهما الكون في غاية البعد عن منطوق اللفظ وصورة البيان ومساق الكلام ثانيهما
مخالفته مذهب هذا الفيلسوف في النفوس الناطقة من انها الكاملة لاولى ان مثالية النفوس
بين كلاميه غير ما حكاه عن الفيلسوف وسنذكر ما عندنا في التوفيق بينهما **الثالث** انا قد
بينا بالبرهان ان العالم بجميع جواهره الحسية السماوية والارضية واعراضها حادث حدوثا تدريجيا
وانه ستكون فاسدا لا يبقى فما بقي بينا ان العالم الربوبي عظيم جدا اشتمل على جميع حقائق ما في العالم
على وجه اتم واشرف وانها باقية ببقاء الله مضادا عن استبقائه اياها وفرق بين كونها باقية ببقائه
تعالى وبين كونها باقية باستبقائه فما عند الله من الصور الالهية لو ثبت ان لها هوية غير الايات
الوجود به فصح انها من حيث الهوية باقية بابقائه واما من حيث انها وجودات محضة فلعلها الهويات
والايات بجاعلها التام فانها عشاق الهوية واصلون الى جنبهم وانها وجوه ظاهرة ناظرة الى ربها
باصرة وجه ربها مع انها تنفاوت في الشدة والضعف والقرب والبعد فليس بتصور لها فناء غير فناء الله
وهذا مع ثبوته بالبرهان وضوحه عند العرفاء مما اتفق عليه اهل الراسخين في العلم
الصنع والايجاد فعليك بالتجريد والتصفية كي تلتحق بهم ويتدارك عنهم فاذا عرفت ذلك فالحق ان يقال في
التوفيق بين كلامي افلاطن والمعلم الاول ان يحمل مراده من القدم حيث يقول ان العالم ابدي وانه غير مكون على عالم
الالهية لانها حقايق الموجودات العالمية الثابتة في عالم علمه تعالى وحيث حكم بانه مكون وان الباري
سبقه من لا انتظام الى نظام فالمراد منه عالم الصور الحسية فلانها مادية يستظهر الوجود من القوة الى الفعل والملاءة

على الوجه الذي اومانا اليه من ان تخصيصات كل من المادة والصورة حادثة مسبوقة بالعدم الزماني
الرابع ان المعلوم من كلمات هذا الفيلسوف التي ستنقلها ان شاء الله ان مذهبه يوافق مذهب
استاده في باب حدوث هذا العالم وبقاء العالم الربوبي فما حكاه عنه هذا الشيخ يشبه ان يكون
قولا ملفقا مختلقا لفقه بعض عامة الفلاسفة ممن لم يبلغ مقام الراسخين ولم يدرك شاو الكاملين
الخامس ان المختار عندنا في التوفيق بين كلاميه في قدم النفس وحدوثها وجهان اخران احدهما
ان يقال ان للنفوس الانسانية بعد هذه النشاة الدائرة نشاتين اخريين احديهما عقلية محضة
وهي للمقربين والثانية مثالية صورية فاراد بموت النفس حيثما حكم بانها تموت فقدان استعدادها
للحيوة العقلية والسعادة الاخروية التي للكاملين واراد بعدم موتها بقاؤها بعد البدن وان كانت
بحيوة جلوتية حسية غير عقلية وثانيهما ان تعتبر النفس كما بينا نحو وجودها وهذا النحو من الوجود
غير باق للنفوس بالحقيقة لانها تحوله من هذا الوجود الى وجود اخر ينقلب اليه فاذن حيثما حكم بان
جوهر النفس غير كون ولا مايت اراد به جوهرها العقلي وهو غير واقع تحت الكون لانه صورة علم الله
وحيثما قال انها مكونة مايتة اراد به جوهرها النفساني وصورتها التي تعلقت بالبدن
وقد ثبت ان كل صورة مادية متكونة فاسدة وبالجملة كل نفس بما هي نفس فانية المحق ثم الله ثم
نشاة النشاة الاخرة فكلامه في افلاطن صحيح من غير تناقض وتخرج **ومن هؤلاء الاسلاف الكرام**
الفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس قد ذكرنا سابقا من كلامه ما هو نص على انه لا يمكن ان يكون جوهر من الاجرام
ثابتا قائما لا لان من طبيعته السيلان والفساد فقد انكشف من كلامه لاهل البصيرة ان لا شيء من الجواهر الجسمانية
بقديم عنده ومما يدل على قولهم بالحدوث انه ذكر الاستاد ابو النصر بن سعيد ان الحكماء جعلوا
لها السماوات النفس والحيوة فاما افلاطن فزعم ان الاجرام العالية متنفسة حية بحيوة غير سرمدية
ولا باقية بذاتها وكانت حيوتها ان الله تعالى احيى امر هذه الاجسام الشريفة ثم يعظمه وبجليده اجزاءها
بانه لم يخلها خلقا يقتضي البقاء لكنه قرن مع الحلق بها من مشيته ما يصيرها باقية واما ارسطو فانه
بينا انها غير واقعة تحت الكون والفساد واستدل على ذلك بان الكون والفساد يوجدان في المادة التي
المتضادات ولا ضد للاجرام العالية ولاجل كونها فوق ذلك غير كاينة ولا فاسدة انتهى كلامه اقول لعل التوفيق
بين كلامي هذين الحكيمين على ما وقع النقل منهما مسبوق بالكلام وما سيلحق ومر عليك ما فيه زيادة تحقيق
فلنذكر من كلمات المعلم الاول الذي سنقلها ما يقرب الاقتناع بانشاء الله تعالى ومما يدل على اعتقاده
عن الحدوث التدريجي للجواهر الجسمانية وحكاه عن استاده ما نقله الشيخ في كتابه المعروف باثولوجيا حيث قال

اى فلا وطن بين العقل والحس وبين طبيعه الانيات الحسية وبين الاشياء المحسوسة وجميع الانيات الحسية داىمة لانها علل
وصير الاشياء الحسية داثره واقعه تحت الكون والفساد فلما فرغ من هذا التفسير بدا وقال ان علة الانيات
الحسيه التي لا اجرام لها والاشياء الحسيه ذوات الاجرام واحدة وهي الانيه الاولى الحق ثم قال ان البارى
الاول الذي هو علة الانيات العقلية الداىمة والانيات الحسية الداثرة هو الخير المحض والخير يليق بشى
من الاشياء الابديه وكل ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل خير فليس ذلك من طباعها ولا من طباع
الانيات العقلية لكنها من تلك الطبيعه العاليه وكل طبيعه عقلية او حسيه منها بادية فان الخير انما
ينبعث من البارى في العالمين ثم قال ان الانية الاولى الحق هي التى تفيض على العقل الحيوة اولا ثم على النفس ثم على
الاشياء الطبيعيه وهو البارى الذي هو خير محض انتهى كلامه هذا الفيلسوف نافلا عن استاده وقال في موضع اخر
من كتاب اثولوجيا ان الاشياء العقلية يلزم الاشياء الحسيه والبارى لا يلزم الاشياء العقليه والحسيه
بل هو ممسك لجميع الاشياء غير ان الاشياء العقلية هي انيات حقيه لانها مبتدعة من العلة الاولى بغير
وسط واما الاشياء الحسيه فهي انيات داثرة لانها سوى الانيات الحقيه ومثالها وانما قوامها ودوامها
بالكون والتناسل كي تدوم وتبقى تشبها بالاشياء العقلية الثابتة الداىمة اقول كلامه نص على حدوث
هذا العالم وحدوثه واما مبنى ما ذكره من لزوم العقليات للحسيات وعدم لزوم البارى للاشياء وكونه
الثابت له امسا [illegible] الكل والفرق بين اللزوم والامساك فهو ان لكل طبيعه نوعية دائمة صورة عقلية ثابتة
عند الله هي المقومة لها وذات عناية بها وهي متعددة الانيات حسب تعدد الانواع الطبيعيه والبارى
احدى الذات نسبة ذاته الى الجميع نسبة واحدة قيومية واما تلك العقليات جهات قيومية وكثرت
ينعته وجوده من غير اختصاص له بواحد دون واحد وهذا فرق بين نسبته الى الاشياء ونسبة سائر
العلل الى معاليلها بان كلا منها يلزم معلوله بخصوصه لا بنفسه والبارى لا يلزم شيئا من انواع العقليات
والحسيات بخصوصه بل هو الناظم للكل والممسك لروابطها عن الانفصام والحافظ لها عن الفنا على تفاوت مقاماتها
في الوجود والبقاء حيث ان العقليات المحضه سبقى ببقاء الذات الاحديه والحسيات انما تبقى بتلاحق الامثال
والاشباه وبقاء التدريج في الحدوث وتشابك العدم بالوجود فقوله انما قوامها ودوامها بالكون والتناسل
اراد بالكون الوجود التدريجي على نعت الاتصال كما في الفلكيات وبالتناسل التعاقب في الكون على نهج الانفصال
كما في العنصريات من الطبايع المنتشرة الشخصيات مثل انواع الحيوان والنبات وقال في الميمر العاشر
من كتاب الربوبيه لما ابتدعت الهويه الاولى من الواحد الحق وقفت والقت بصرها على الواحد لتراه فصارت
حينئذ عقلا فلما صارت تحكي انا عيلها للواحد الحق لانها لما القت بصرها اليه ورات الحقيقة فوقها صارت عقلا

الهوية الاولى المبتدعة عقلا
صارت

بلغ

ا فاض عليها الواحد الحق قوى كثيرة عظيمة فلما صار العقل ذا قوة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبها
بالواحد الحق وذلك ان العقل ابدعه الواحد الحق وهو ساكن فكذلك النفس ابدعها العقل وهو ساكن
ايضا لا يتحرك غير ان الواحد الحق ابدع هوية العقل وابدع العقل صورة النفس واما النفس فلما كانت معلوله
من معلول لم يقو على ان يفعل فعلها بغير حركة وهي ساكنة بل فعلته بحركة وابدعت صنما مائلا انما سمى صنما
لانه فعل داثر غير ثابت ولا باق لانه كان بحركة والحركة لا تاتى بالشيء الثابت الباقي بل انما تاتى بالشيء الداثر
والا كان فعلها اكرم منها اذ كان المفعول ثابتا قائما والفاعل داثرا بائدا اعنى الحركة وهذا قبيح جدا
انتهت عبارته ولا يخفى ما فيها من التصريح على ان الاجسام الفلكية وغيرها اجسام داثرة بائدة
مستحيلة الوجود كائنة فاسدة متبدلة الجواهر والذوات وقال ايضا في صدر هذا الكتاب عند
ذكر رؤس المسائل في الطبيعة وانها صنم لحكم الكل واثر للنفس سفلانية في الطبيعة وانها تفعل وتنفعل
وان الهيولي تنفعل ولا تفعل في الاشياء وانها تغير وتقع تحت الزمان وانما تقع تحت الزمان اثارها
في الانفس الكلية وانها كانت تفعل الشيء بعد الشيء ولا محالة انها تحت الزمان ام السبب تحت الزمان بل
الاشياء المشتركة هي تحت الزمان ان الكلمات التي تفعل الفواعل تفعل الاشياء معا وليس في الكلمات المنفعلة
ان تفعل الانفعالات كلها معا لكن الشيء بعد الشيء **ومن الشواهد الدالة على ان هذا الفيلسوف
الاعظم كان يرى ويعتقد حدوث العالم** انى قد وجدت منه كلمات دالة غير ما هو المشهور منه
في السنة الجمهور وغير ما نقله منه ثامسطيوس واعتمد عليه الشيخ الرئيس في هذه المسئله وهو ان قال ان
المحمولة يعني بها الصور الجسمانية فلا يكون احدهما من صاحبه بل يجب ان يكون بعد صاحبه فيقعا فبان ان على الدائم
فقد بان ان الصورة شيطا وتدثر وانا دثرت فنى ويجب ان يكون له بدو ولان الدثور غاية وهو الحد في الكا
ما دل على ان حاشيا جاء به فقد صح ان المكون حادث لا من شيء وان الحامل لها غير ممتنع الذات عن قبولها
وحاملها ايضا وهي ذات بدو يدل على ان حامله ذو بدو ونهاية وانه حادث لا من شيء ويدل على انه حادث
لا بدو له ولا غاية لان الدثور اخر والاخر ما كان له اول فلو كانت الجواهر والصور لم تزل الافعى جائز لان
الاستحالة دثور الصورة التى بها كان الشيء وخروج الشيء من حال الى حال يوجب دثور
الكيفيه وزد د المستحيل في الكون والفساد يدل على دثوره وحدوث احواله يدل على ابتدائه وابتداؤه
جزئية يدل على بدوكله ولجابن فراسعن مان العالم قابل للكون والفساد ان يكون كل العالم قابلا له كما
له بدو ويقبل الفساد واخر يحتل الى الكون فالبدو والغاية يدلان على مبدع وذكر انه قد سال
بعض الدهريه ارسطاطاليس لم اذا كان المبدع لم يزل ولا حين حزم ثم احدث العالم فلم احدثه طلاً جابه

مستغني عنه والعلة محتاج اليه فيما هي علة عليه من بعد اولويته وليس بمركب تحصيل اذ الحاصل فلم عنه مستغنية فانما اشار الى ما
لا انه جواد فقبل يجب ان يكون فاعلا لم يزل لانه جواد لم يزل وقال معنى لم يزل لا اول له وصلوة وفاعل الشيء اولى
اجتماع ان يكون لما لا اول له موده واقله في القول بالذات محال متناقض فبان له بهذا بطل هذا العالم قال
ثم قيل فاذا ابطله بطل الجود قال بطله لصوغه الصيغة التي لا يحتمل الفساد لان طبع الصيغة يحتمل الفساد
انتهت كلماته الشريفة النورية اقول ـــــ انظروا يا معاشر اهل اليقين واولى البصيرة في الحكمة والدين
هل جاء احد بعده من الحكماء والمتكلمين بمثل هذا الكلام المحكم المتين في باب حدوث العالم وارتباطه
بالمبدع الحق من غير تغير لا في ذاته ولا في ارادته واضافته **تنبيه وتذكير** ان في كلامه
اشارات لطيفة وتحقيقات شريفة لعلها يخفى على بعض الناظرين وينفع الى التنبيه فنريد ان نشرحها
توضيحا للمرام فقوله فليس يكون احدهما من حاجته اشارة الى ان الصور السابقة فليس علة للاحقة من حيث
شخصيتها لان علة القوام والوجود لابد وان لا ينفك عن وجود ما يتقوم به فكل ما يكون متقدما
بالزمان على شيء فلا يكون علة مقومة له وقوله واذا دثر معنى وجب ان يكون له بدو لان الدثور غاية
اثبات بمعنى الحدوث والمسبوقية بالعدم من جهة دثور الشيء وانتهائه الى الغاية وتنبيه على ان بلوغ الشيء
على نحو غاية فما كان غايته العدم كان بدوه ايضا العدم مثله ولكن ان يقول كيف يكون للشيء غاية له تكون
الاعلام غايات بالعرض كما انها مبادي كذلك بمعنى انه اذا انتهى الشيء الى غاية ذاتية هي كمال له فلا يبقى
هويته الناقصة وكذا القياس في عدمها السابق وقوله ان المكون حادث لا من شيء اشارة الى التغاير
بين ما منه الشيء وما به الشيء ولا يمكن ان يكون احدهما هو الاخر بعينه لان ما منه الشيء يجب ان يفارقه
الشيء وما به الشيء يجب ان يجامعه لان الاول سبب زماني معد والاخر سبب ذاتي مقوم وكل حادث
يجب ان يكون حدوثه بشيء لا من شيء فقط الا بمعنى التعاقب الزماني لان الذي يتوهم انه منه حدث
غير الذي به حدث لان ذلك قد بطل عند حدوثه بخلاف هذا فكيف يكون الباطل سببا لحصول
الشيء فكل حادث يفتقر الى موجد لا يكون تحت زمان ولان كل زمان لا يوجد الاشياء شيئا فشيئا وكما يوجد
شيئا فشيئا كذلك ينعدم شيئا فشيئا فهو ابدا لا يخرج عن ما بالقوة وما بالقوة لا يكون سببا لاخراج
الشيء من القوة الى الفعل فلذلك قال ويدل على محدث لا بدو له ولا غاية لكونه خارجا عن افق الزمان
وقوله وواجب ان يبطل ما في هذا العالم للكون والفساد ان يكون كل العالم قابلا له معناه ان الكل
بما يتقوم وجوده بوجود جميع اجزائه فاذا كان جزؤه فاسدا كان الكل اولى بالفساد والحدوث بعد
العدم وهو ظاهر سيما ان الكل الذي كل واحد من اجزائه يكون فاسدا في الكل والجزء الزمانيين فان هوية

هويته الكمية الانفصالية لا بجامع وجود شيء من اجزائه حتى اذا وجد جميع الاجزاء فقد انتفى وجود الكل
بانتفائها فلا اجتماع له مع الاجزاء الا في الوهم فلا كلية لمجموع الزمانيات في الخارج بل هي فاسدة
دائمة يوجد كل جزء وقد تقوم وما قيل ان لمجموع الزمان والزمانيات وجودا في الدهر بجوابه ان لمجموعها
عدم في الدهر لعدم اجزائها لان كل جزء كما انه موجود في وقت وكذلك معدوم في وقت بل في سائر اوقات
كلها فالكل معدوم في جميع الاوقات كما حققناه سابقا في نحو وجود المتصل المقداري ان كل جزء منه
معدوم عن الكل وقوله معنى لم يزل لا اول له ومعنى فعل الشيء اولا اراد بفعل ما هو تحت مقولة ان يفعل
وهو التاثير التدريجي دون الابداع وغرضه ان وجود الصور الجسمانية تدريجي الحدوث والفعل التدريجي
لا يمكن بقاؤه زمانين فضلا عن كونه باقيا لم يزل بل وجوده يلزمه تقدم العدم وكونه مسبوقا بغيره
وقوله بطله بصوغه الصيغة التي لا يحتمل الفساد اشارة الى ان لكل صورة جسمانية غاية عقلية
ترجع اليها وتصير اياها وتتحد بها وقد علم بما ذكره كيفية حدوث العالم عن الباري الصانع وبدئه
بدوه وخرابه وعلم منه كيفية خراب الافلاك وطي السماوات كطي السجل للكتب كما قال تعالى كما بدأنا
اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين وذلك لان الباري عز اسمه محرك الافلاك ومدير
السماوات ومدبرها فاعل حكيم مختار في فعله وصنعه وكل فاعل مختار فله في فعله غرض وغاية
وهي عناية الله السابقة على وجود فاعيله ومصانعه فيل الحمار فعلها وصنعها وبلوغ اجلها لغايتها
السابقة فيفعل ما يفعله بتوسيط الاسباب وتشويق الحركات وكل محرك فاذا بلغ فعله الى غرضه
وغايته قطع الفعل البتة وامسك عن العمل بالضرورة فاذا كان محرك الافلاك بانفسها ومحرك
الانيات الزمانية بارادته ثم نال غرضه في تحريكها فسبيله ان يمسك عن تحريكها واذا شاء وكلما
امسك محرك الافلاك وشوق الاملاك عن التحريك والتشويق وقف الشمس عن الدوران
والكواكب عن المسير وخرب العالم وفسد النظام وبطلت النفوس وانعدمت المواليد والحرث والنسل
والمعسل وانتقلت الاكوان الى الدار الاخرة وذلك لان قوام هذا العالم بالحركة التي هي صورة
المكونات فاذا بطلت بطل الجميع واذا انعدمت تعدمت عندها الاكوان وقامت القيامة فقد ثبت ذكره
على هذا الشرح بوار العالم وخراب الافلاك وطي السماوات والارضين ان في هذا لبلاغا
لقوم عابدين وهم وتحقيقك بما يتوهم متوهم ان الفاعل المحرك لسله ان يبلغ الى غرضه ولم يبلغ بغيته
فيحتاج بانه اذا علم المحرك انه لا يبلغ غرضه فسبيله ان يمسك عن الفعل ولغيته لا يمكن الوصول
اليه لم يمكن ان يكون غرضا كونه لجهله الفاعل بجهله وقد فرضناه كذلك الكلام الان الفاعل مبدع

151 اليه محاذٍ تحذوا وشر او شيء منهما لا يكون دايما ولذلك الافاضل الطباعية والمعروض ان محرك الافلاك
ومكون الاكوان الزمانية ملك كريم وفاعل حكيم وفعل الحكيم لا يكون بلا غاية يترتب عليه فلو حب الافلاك
وما فيها غاية يبتدى منها علما وينتهي اليها عينا واما ما ذهب اليه اهل الحكمة كما اسلفناه من ان
البارى ليس لفعله عرض فليس بمناقض لما نحن بصدده اذ ذاك في الفعل المطلق والثاني في الليس
المطلق وكلامنا في الفعل الزماني وغاياته والغرض الذي يعود الى ذات الفاعل المباشر القريب ويندفع
ايضا ما يتوهم من التناقض في كلام الفيلسوف حيث نفى الغاية وذكر ان لم عز جانبه علته ثم اثبت
الغاية حيث ذكر ان الفاعل يبطل هذا العالم المصور صيغة لا يحتمل الفساد تنبيه فقد
تبين وتحقق بما اسلفناه من كلام مكلمات هذا الفيلسوف الاعظم وفصوصه واشاراته انه كان
اعتقاد حدوث العالم واعتقاد دثوره وحركات وخراب السموات وزوالها وان لله ميراث السموات
والارض فاذن ما نقله الجمهور واشتهر بينهم انه كان يعتقد قدم العالم فلعل مراده قدم ما فوق عالم
الاجسام والجسمانيات وحينئذ فلا يخلو حاله من احد امرين فاما ان كان يريد من العالم العقلي
عالم الالهية والقدس ومراتب القوة القيومية وهي جملة الصور الموجودة في السطوة الحقة التي هي
ما غير الذات الاحدية التي سماها بعض العرفاء غيب الغيوب فيكون القول بقدمها حقا وصدقا
اذ لا يلزم منه تعدد القدماء لكونها غير زائدة على مراتب الالهية ومقامات الربوبية والعلوم الربانية
ومعالم الصفات الالهية وان اراد بذلك ذواتا نورية متعددة منفصلة الوجود مستقلة الهويات
انها شئون الهية وعلوم قضائية فالقول بقدمها وتسميتها العقول الفعالة باطل لكونها مطوية
تحت سطوع النور الاحدي لكن حسن الظن بهذا الفيلسوف يستدعي ان اعتقاده مذهبه هو الاول
الاول كما يشهد به وفور علمه ووفور حدسه واحكام براهينه في سائر الاصول الحكمية ولعن طرقه وهما
انما لمن استناده وقرعوا به من تلميذه فلا يظن بذلك القول كما يستفاد من كلمات كل منهما ومذهبه
اعلم بالسرائر ومما يدل على ان هذا الفيلسوف كان يرى ويعتقد حدوث العالم الجسماني
ودثوره ما قاله في الميمر السابع من كتابه معرفة الربوبية وهو انه لما تمثلت هيولى الصورة من
النفس حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة قابلة للكون اضطرارا وانما صارت الطبيعة قابلة للكون
لما حصل فيها من القوة النفسانية ما اصلا الغاية ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدأ الكون فالكون
آخر العلل العقلية المصورة واول العلل المكونة ولم يكن يجب ان يقف العلل التي على الصورة للجواهر من قبل
ان ما في الطبيعة وانما ذلك كان للمتمم على العلل الاولية الاوحدية لا بما ثبات العقلية علل اخر على صنع الغرض الحق

تحت الكون والفساد دون العالم الحسي اشارة الى العالم العقلي والى ما فيه من الجواهر العقلية مثبات قرائها الخفية
وفضائلها الكريمة وغيرها الذي يغلى عليها ان ما يشور فوقها انتهى كلامه اقول قوله صورة الطبيعة
وصيرتها قابلة للكون اضطرارا معناه جعلها جمادا وبسيطا وهي في ذاتها قابلة للكون يعني هذا الكون
لا انها لم يكن في ذاتها كذلك فصيرتها كذلك بسبب عارض غريب عن وجودها ناهيك به قوله اضطرارا
يعني منفذ الكون والفساد من مقومات هوية الصورة الطبيعية من غير تخلل جعل بينها وبين كونها
على تلك الصفة وقوله فانما صارت الطبيعة قابلة للكون الى آخره اشارة الى سبب تجدد الطبيعة واسرها
وهيهاتها للكون بحيث لا يخلو فيها من شوب قوة وعدمية ودثور وثبات وذلك لان في اسبابها وعللها
هاتين الصفتين فالقوة النفسانية سايرها العقل والشوق ويلزمها الكمال والحصول الشوقي نوع
حركة من القوة الشوقية الطالبة للكمال تناسب تجدد الطبيعة ودثورها والكمال العقلي الذي يكون
للعلل العالية مما يلزمها الثبات والدوام فهي بيّنا سبب دوام تجدد الطبيعة واتصالها بلوازم الاشياء
وقوله ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة الى آخره اشارة الى ضربي التاثير والايجاد وهما الابداع والتكوين
فتبين ان سلسلة الابداع انتهت الى الطبيعة وان سلسلة التكوين اخذت منها المادي ومجموع الطبيعة
من حقيقة الثبات والتجدد لما علمت ان التجدد فيها عين الاستمرار لكونه صفة ذاتية لها اضطرارية هذا
يكون ابداعا لنفس الاستمرارية فيما تجدد ذاتي ولقربها من جنس التوسط بها فتثبت من ذلك ان الطبيعة آخر الابداع
واول التكوين وهذا ان الحيثيتان الاوليان تركيبية فانها بحسب الخارج لما قررناه ان ثباتها عين التجدد
والانقضاء على قياس فعليته القوة في الهيولى وتوحد الكثرة في العدد وغير ذلك من الامثلة ثم ان هذا الفيلسوف
عبر عن فعل التكوين بالعلل العرضية لما ظهر من قوله سابقا ان حدوث الصورة اللاحقة ليست من العلل الذاتية
بل من سبب اصلي نسبته الى المجردات الزمانية نسبة واحدة غير زمانية وانما اطلق اسم العلة على الصور
السابقة بالزمان بمعنى آخر فقد صح الاصطلاح على العلل الطولية المترتبة بالذات بالسلسلة الطولية
والعلل المترتبة بالزمان بالذات بالعلل العرضية وقوله ان العالم الحسي انما هو اشارة الى العالم العقلي معناه
ان كل صورة حسية في هذا العالم فلها صورة عقلية في عالم الالهية وفي علم الله سبحانه كما هو راي كثير من
الاقدمين مثل افلاطون وسقراط وغيرهما وسموها بالصور المفارقة وقد احكمنا بنيانه واوضحنا طريقها

فصل في ذكر اعتقادات الفلاسفة الذين هم عند هؤلاء الاصول

الاولون في حدوث العالم وخرابه وزوال السموات والارضين فمنهم ثيون وكس
ابن نارس تلذ نقلنا في مباحث الحركة قوله الدال صريحا على حدوث العالم وهو قوله ان الموجودات بالطبع

١٥٢

اما بقاؤها بتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان الله تعالى ثور
ثم لا تزال الصورة والهيولى انتهى ومن علم كيفية تعلق كل من الهيولى والصورة بالاخرى يعلم ضعف القول
بتجددهما في كل آن ومن اقوى البراهين الدالة على الحدوث قوله ان المبدع الاول كان في علمه صورة
ابداع كل جوهر وصورة دثور كل جوهر فان علمه غير متناه والصور التي فيه من حد الابداع غير متناهية
وكذلك صور الدثور غير متناهية فالعوالم تجدد في كل حين ودهر ثم ذكر وجه التجدد بما نقلنا
اولا اقول المراد من عدم التناهي فيه ان علمه غير متناه والصور التي في حد الابداع غير متناهية
عدم التناهي بالعدد بالفعل لاستحالته بالبراهين وهذا الفيلسوف برهان مخصوص على هذا المطلب
في رسالة له نقله بعض افاضل المتأخرين في تصانيفه وتلك الرسالة موجودة عندنا بل المراد اما
عدم التناهي بالقوة كما في المتصلات الجوهرية والعرضية الواقعة في الكون حيث لا تقف عند حد
كالصور الحسية المتجددة وافرادها المتعاقبة في الوجود شيئا فشيئا على نعت الاتصال واما عدم
التناهي من جهة الشدة في الوجود العقلي كما للصورة المفارقة بحسب ما يصدر عنه من الافراد والحركات لا الى
حد وعلى اي تقدير ليس المراد منه ما يحتمل للصور العقلية لانها متناهية الشدة طولا وعرضا كما في
قوله ان الشمس والقمر والكواكب تستمد القوة من جوهر السماء فاذا تغيرت السماء تغيرت النجوم
ايضا ثم هذه الصور كلها بقاؤها ودثورها الى الحكمة وقد تؤثر فيها في علم الباري سبحانه والعلم يقتضي
بقاؤها دائما وكذلك الحكمة والباري قادر على ان يفني العالم ان اراد اقول المراد من جوهر السماء هو
جوهرها العقلي وهو صورة ثابتة في علم الله ووجهها الذي يلي القدس والتغير انما يلحق السماء بحسب وجهها
الذي يلي المادة وهو الطبيعة لانها فانية وهو باق كما قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله
والباري قادر على ان يفني العالم يوما ان اراد هو يوم القيامة الذي مقداره خمسين الف سنة وقد
اوردنا من الاصول والمبادي العقلية ما يستفاد بقوتها تفسير كلامه وتبيين مرامه فلا نخوض في بسطه
وشرحه حذرا من الاطالة **ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم ذيمقراطيس وشيعته**
الا ان له رموزا وتجوزات قل من اهتدى اليها وهذا الاشهر منه اشياء تبطل ظاهرها اصول الحكمة
مثل القول بالاجسام الصغيرة ومثل القول بالاتفاق والبخت وكان هذا الفيلسوف انما انكر الغاية بمعنى العلة
الغائية في فعل واجب الوجود لاتصافها فمن حكم الامور بان ما لا سبب له لا يكون بما هو وغيرهم يسمون
الاصطكاكات والتباينات للذوات لا بسبب غيرها امور اتفاقية وحينئذ يصح القول بان وجود هذا العالم
اتفاقي ومع العلم ان هذا الرجل نقضنا كلامه القدر الذي وجدناه فدل على قوة سلوكه وذوقه وشاهده

له ويقينه ولد سيده واكثر ما نسب اليه اشياء بحض بل الشناعة فيهم الفاظ ورموز واغراض صحيحة ومن ادعيهم
رد على ظواهر رموزهم اما لغفلة او لتقصير ما يطلب من الرياضة انتهى ثم ذكر كلاما لبعض المرموزين فيه ان المبدع
الاول ليس هو العنصر فقط ولا العقل فقط بل الاخلاط الاربعة وهي الاسطقسات اول الموجودات كلها
ومنه ابتدعت الاشياء البسيطة دفعة واحدة واما المركبة فانها كونت دائمة داثرة الا انها تحفظ
بالنوع ثم العالم بجملته غير داثر لانه متصل بذلك العالم الاعلى كما ان عناصر هذه الاشياء متصلة بلطيف
ارواحها الساكنة فيها والعناصر وان كانت تدثر في الظاهر فان صفوتها في الروح البسيط الذي
الذي فيها غير داثر فان كان كذلك فليست تدثر الا من جهة الحواس فاما من نحو العقل فانه ليس تدثر
فلا يدثر هذا العالم اذا كان صفوها فيه وصفوها متصل بالعوالم البسيطة انتهى اقول
كلامه في غاية الفوق والمتانة لكن فهم كلامه ودرك مرامه يحتاج الى قريحة صافية وذهن ثاقب
مع تعمق شديد في العلوم الالهيات والعجب ان الحكماء مع شدة فهمهم ووفور علمهم كيف ذهلوا عن
غور كلامه وبعد مرامه حتى اعترضوا على كلامه بالقوانين التشنيع من جهة قوله ان اول مبدع هو
العناصر وبعضها ابدعت البسائط الروحانية وقالوا هو ترقي من الاسفل الى الاعلى ومن الاكدر الى الاصفى
ومعلوم ان مراده منها غير صورة هذه العناصر الحسية وقد حكم صريحا بانها داثرة فكيف تبنى في كلامه
ولولا مخافة الاطناب لبينت صحة مرامه ومع ذلك فكلامه صريح فيما نحن بصدده من تجدد هذا العالم
ودثور شخصيات الحسية وهو باعتبار المادة ثم ربط وصفوها الى صورها العقلية عند الله النيوم لانه اراد
بالاشياء البسيطة الصور العقلية الثابتة وبالاشياء المركبة الصور الجسمانية فلكية كانت او عنصرية
لتركبها من المادة والصورة ومن الوجود والعدم كما علمت من تشابك الوجود والعدم في الممكنات
الزمانية **ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم وخرابه فلاسفة قادامينا**
فانهم كانوا يقولون ان كل مركب يحل فلا يجوز ان يكون من جوهرين متفقين في جميع الجهات والاقليم مركب
فاذا كان هذا هكذا فلا محالة اذا انحل التركيب حل كل جوهر فاتصل بالاصل الذي منه فما كان منها بسيطا وعاليا
لحق بعالمه الروحاني وهو باق غير داثر وما كان منها جاسيا غليظا لحق بعالمه ايضا وكل جاس اذا انحل
فانما يرجع حتى يصل الى الطف ما فيه فاذا لم يبق من الكثافة شيء اتحد باللطيف الاول فيتحد به فيكون باقيا دائما
الى الابد وانا انما تحدث الاواخر بالاوائل كان الاول هو اول كل مبدع ليس بينه وبين مبدعه جوهر آخر متوسط
فلا محالة ذلك المبدع الاول يتعلق بمبدعه فيبقى ما لا نهاية له انتهى اقول كلام هؤلاء الفلاسفة فيما ذكر
من الغاية وهو يشتمل على بيان مقصدين شريفين وهما اللذان اكثرنا ذكرهما وكررنا تبيينهما احدهما دثور العالم

١٥٤

الجسمانی ودثور صورته وفساد مادته واضمحلال وجوده واختلال ترکیبه وثانیتهما انفصال الروح ولطف من الفتق
الحسیة الی الصور العقلیة ورجوع ما سوی الحق منها الی العلة الاولی الالهیة فالکل عائد الیه راجع صایرا
متحد بوجهه الباقی ورجوع الفصل الی الکل وصیرورة الفرع الی الاصل کما قال تعالی فسبحان الذی بیده ملکوت
کل شیء والیه ترجعون وقوله الا الی الله تصیر الامور **ومن الفلاسفة القائلین بحدوث العالم**
هرقل الحکیم فانه کان یقول ان اول الاوایل النور الحق لا یدرک من جهة عقولنا لانها ابدعت من ذلک النور
الاول وهو الله تعالی کان یقول ان بدو الخلق واول هذا العالم المحبة والمنازعة ووافق هذا الرای
انباذقلس حیث قال ان الاول الذی ابدع اولا هو المحبة والغلبة اقول ولا یدل هذا الکلام علی الحدوث الا ان
محبة محب شیئا غیر ذاته هو تحرک شوقی لطلب الی محبوبه ورجوع الیه لیغنی به لان کل ناقص مشتاق الی
غایة وکل ذی غایة یتحرک الیها وکل محبوب قاهر علی جذب محبه الیه ومحو آثاره بالکلیة حتی یصیر محبا له
کما قال تعالی وهو القاهر فوق عباده وهذا لا یوجب الالتفات من العلة الی السافل لان العالی لا ینفعل من السافل
ولکن یحرکه ویجذبه الیه ویمحو آثاره ویجعله صایرا الیه من غیر تغیر ومباشرة وبالجملة وجود المعلول
مطلقا من المحبة لکونه ناقصا مفتقرا الی ما یکمل به ویتم به ویخرج من قوته الی غنائه فالعالم بجمیع ما فیه
ومعه یخرج یوما الی الله ویرجع الیه ویصیر ابدا کما انه بدا منه **ومن القایلین منهم بحدوث**
العالم انبیقودس قیل انه خالف الاوایل فی الاوایل قال المبادی الاثنان الخلاء والصورة اما الخلاء فمکان
فارغ واما الصورة فهی فوق المکان والخلاء ومنهما ابدعت الموجودات وکل ما کان منهما فانه یحل
الیهما فمنهما المبدا والیهما المعاد ونعم ما قال الکل یفسد اقول کانه اراد بالمبادی مبادی القوام
للمعلول کالمادة والصورة لا مبادی الوجود المفارقة له کالفاعل والغایة فان المادة والصورة داخلتان
فی وجود هذا العالم وماهیته والفاعل والغایة خارجان عن وجود هذا العالم واراد من الخلاء الهیولی
الاولی لکونها عدمیة خالیة عن وجود الصورة ذاتها ولها استعداد مکانی باعتبار استعدادها الجسمیة
واراد بالصورة الطبیعیة المنوعة للاجرام وهی بحسب وجودها العقلی الحقی فوق الحیز والابعاد فوقیة
بالعلیة والشرف وکل من الهیولی والصورة مبدا للوجود ایضا بمعنی ما منه الشیء لا بمعنی ما به الشیء
لکن الصورة مبدا فعلیة الشیء الحادث وکماله والمادة مبدا قوته وقبوله وانفعاله ثم ان الصورة
اذا کملت فهی غایة کماله والمادة اذا دثرت وطرحت کالقشر المرمی فهی غایة عدمه ومرجع فقره ونقصه فلهذا
قال منهما المبدا والیهما المعاد لا بد لکل شیء لها هو ما ینتهی الیه فیخرج عن الکل کما ان الجسمیات وسایر
الصور الحسیة تجود وجودها من الصور المفارقة الباقیة عند الله ثم تعود الیها فهذه الحسیات داثرة فاسدة

الهیولی وتلک ما فی عند الله باقیة لا تبید ولا تنفد ولهم فی کل شیء هالک الا وجهه **ومن حکم الشیخ**
الیونانی الدالة علی حدوث هذا العالم علی سبیل الرمز ان امک رؤوم لکنها فقیرة رعناء وان
اباک لحدث لکنه جواد مقدر یعنی بالام الهیولی وبالاب الصورة وبالرؤوم انقیادها وبالفقر قبولها
وهی امر عدمی وبالرعونة عدم ثباتها علی حالة واحدة ووجود باق واما حداثة الصورة فهی تجددها فی الوجود
فی کل آن واما جودها فهو مبدئیتها للاعراض والآثار او موجدیتها بحسب حقیقتها العقلیة التی هی
من جهات امانة الله ورحمته علی القوابل المستعدة وهذه القوابل انما یقبل الصور بقدر معلوم
من خصوصیات الازمنة والاوقات کما قال سبحانه وان من شیء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر
معلوم ومن کلماته الدالة علی حدوث عالم الطبیعة والجسم قوله النفس جوهر شریف کریم
تشبه دایرة قد دارت علی مرکزها غیر انها دایرة لا بعد لها ومرکزها العقل وکذلک العقل دایرة استدارت
علی مرکزها وهو الخیر الاول المحض غیر ان النفس والعقل وان کانا دایرتین لکن دایرة العقل لا تتحرک ابدا
بل هی ساکنة والله شبیه بمرکزها واما دایرة النفس فانها تتحرک علی مرکزها وهو العقل حرکة الاستکمال
واما دایرة العالم السفلی فانها دایرة تدور حول النفس والیها تشتاق وانما تتحرک بهذه الحرکة الذاتیة
شوقا الی النفس کشوق النفس الی العقل وشوق العقل الی الخیر الاول المحض ولان دایرة هذا العالم جرم
والجرم یشتاق الی الشیء الخارج منه ویحرص ان یصل الیه فیعانقه فلذلک الجرم الاقصی الشریف یتحرک حرکة
مستدیرة لانه یطلب النفس من جمیع النواحی لینالها فیستریح الیها ویسکن عندها هذا کلامه وفیه تلویح
فی استحالة الفلک وانقطاع حرکته الذاتیة ودثور الطبیعة ونفادها وفناء العالم الجسمانی واضمحلاله
وانتقاله الی الدار الاخرة حسبما اوضحنا سبیله **ومن الحکماء المبرزین المشهورین بالفضل والبراعة**
الاسکندر الافرودیسی وهو من کبار اصحاب ارسطاطالیس رایا وعلما وکلامه امتن ومقالته ارصن وقد
رجحه الشیخ فی الشفاء وفی کتاب المبدا والمعاد علی افاضل المتقدمین ووافق استاده فی کثیر من
المسایل منها ان الباری عالم بالاشیاء کلها کلیاتها وجزئیاتها علی نسق واحد ولا یتغیر علمه بتغیر المعلوم
ولا یتکثر وخالفه فی بعضها بحسب ظاهر الامر لکن قد وجهنا قوله بحیث لا یرد علیه بعض النقوض کما ستعلم
ومما انفرد به انه قال لکل کوکب ذو نفس وطبع وحرکة من جهة نفسه وطبعه ولا یقبل التحلیل
من جزء اصلا ومن کلامه الدال علی حدوث ما سوی الفلک الحاملة انه قال لما کان الفلک محیطا بالدنیا
فکان الزمان جاریا علیه لان الزمان هو العاد للحرکات ای عددها ولما لم یکن محیط به شیء اخر ولا کان
الزمان جاریا علیه لم یجز ان یفسد ویکون فلم یکن قابلا للکون والفساد وما یقبل الکون والفساد

١٥٤

قديما او لا كلامه ظاهر في ان ما يكون تحت الدهر والزمان فهو من الكوائن الفواسد ولا شبهة ان جميع الاجرام الفلكية
والعنصرية مما يجري عليه الزمان لانها مادية فيها جهة القوة والاستعداد وما كان كذلك فالزمان من
مشخصاته فيكون متغير الوجود لما بان للكون والفساد فحان ثبت ان المحيط بالجميع جسم طبيعي له نحو من الكون
والتغير فهو ايضا لا محالة ذو صورة متجددة كائنة فاسدة فيحتاج الى مجدد اخر يجدد زمان وجوده ومكان
كونه وان لم يكن كذلك فيكون احاطته بالجميع احاطة وضعية مكانية كاحاطة السقف بالمكان اما
نفسانيا بحيط بالسماء احاطة نفسانية فلم يكن بحسب جوهرها العقلي من جملة عالم الشهادة والحس
بل من عالم الغيب وعالم التدبير والقضاء الالهي وما عند الله باق بقائه كما قال ما عندكم ينفد وما
عند الله باق **ومن عظماء الحكماء المتالهين الراسخين في العلم والتوحيد** فرفوريوس
صاحب المشائين واضع ايساغوجي وهو عندي من اعظم اصحاب المعلم الاول واهدى القوم الى
علومه وارشدهم الى اشاراته وجميع مذاهبه في علم النفس وعلم الربوبية وكيفية المعاد ورجوع النفوس
الى عالم الحق ودار الثواب والاغتناء عليه وشرح التعليم الاول اكثر من غيره كالاسكندر الافروديسي
وثامسطيوس مع انكان الشيخ اكثر تعويله على كلام هذين دونه لانكاره عليه في القول باتحاد
العاقل بالمعقول واتحاد النفس بالعقل الفعال وقد جعلت تحقيق هذا المقام على وجه الكمال والتمام
قال المكونات كلها انما يكون بتكون الصورة على سبيل التغير بنسلخ لخلو الصورة وقال كل ما كان
واحدا بسيطا ففعله واحد بسيط وما كان كثيرا مركبا فافعاله كثيرة مركبة وكل موجود ففعله مثل طبيعته
ففعل الله بذاته واحد بسيط وما يفعل الناس افاعيله بتوسط فمركب وقال ايضا كل ما كان موجودا فله
فعل مطابق لطبيعته ولما كان الباري موجودا ففعله الخاص الوجدان هو الاجلال بالي شبه بعض
الوجود ففي كلامه دلالة على حدوث الطبيعة الجسمانية نصا جليا اما الاول فحيث قال المكونات
انما تكون بتكون الصورة على سبيل التغير وينسلخ لخلوها عنها واما الثاني فقوله كل موجود ففعله
مثل طبيعته ولا شبهة ان لكل جسم طبيعة هو مبدأ حركته والحركة دائم التجدد والحدوث فكذلك
مبدأها القريب فيكون كل جسم طبيعي متجددا حادثا زائلا كائنا فاسدا وايضا في قوله ففعله الخاص
الوجدان هو الاجلال بالي شبهه اشارة الى بدء هذا العالم ورجوعه الى الله سبحانه ومن الفلاسفة
المعتبرين المشهورين ابرقلس المنسوب الى افلاطون وقد اشتهر فيما بين القوم منه القول بقدم
العالم ونسبته الى الفلاسفة الاقدمين ومنشأ ذلك ايراد ابرقلس في صحيفة تلك الشبهات المشتبه
الواهية ولولا مخافة الاطناب لذكرتها وبينت وجه التفصي عن كل واحد واحد منها بحيث لم يبق محل

جاد

على ٢

مجال الشك في حدوث العالم وكيفية صدور الموجودات منه تعالى ان لكل منها محملا صحيحا ووجها
صحيحا لديه وهذا اذكره الشارستاني في كتاب الملل والنحل انه قال بعض المتعصبين لابرقلس
مهد له عذرا في ايراد تلك الشبهات انه كان في زمان الناس منطقيين احدهما وحاني بسيط والاخر
جسماني مركب وكان اهل زمانه الذين ينطقون جسمانيين فاعتادهم الى ذكر هذه الاقاويل اخراجا
اياهم من طريق الفكرة والفلسفة من هذه الجهة لان من الواجب على الحكيم ان يظهر الحكمة على طرق كثيرة
يتصرف فيها كل ناظر بحسب نظره ويستفيد منها بحسب فكره واستعداده فلا تجدوا على قوله مسا غارا
مصيبوا عليه مقالا وسلطنا لان ابرقلس لما كان يقول بدهر هذا العالم وانه لا بد ان وضع كتابه في هذا
المعنى فطالعه من لم يعرف طريقه فتوهموا انه جسمانيته دون روحانيته فتفصوا على مذهب
الدهريين وفي هذا الكتاب لما اتصلت العوالم بعضها ببعض وحدثت القوى الطبيعية حدثت فيها
فتورا واستحالت الكون فالمنشور داثرة والمكون دائمة لا يجوز عليها الفساد لانها بسيطة ولا
وحيدة القوى فانقسم العالم عالمين عالم الصورة واللب وعالم الكدورة والقشور فاتصل بعضه ببعض
وكان اخر هذا العالم من بدو ذلك العالم فمن وجه لم يكن بينهما فرق ولم يكن هذا العالم داثرا لكان متصلا
باللب مدة ومن وجه دثرت القشور دون الكدورة وكيف يكون القشور ضدها دائرة ولا مضمحلا ومالم يزل
المنشور داثرا كانت اللبوب خافية وايضا فان هذا العالم مركب والعالم الاعلى بسيط والبسيط باق دائما غير
مضمحل ولا متغير قال الذي يذهب عن ابرقلس هذا الذي نقل عنه هو المقبول عن نقضه مثله بل الذي
اضاف اليه القول الاول لا يخلو من امرين اما ان لم يقف على رأيه للعلة التي ذكرناه سابقا واما لانه
كان محسودا عند اهل زمانه لكونه بسيط الفكر واسع النظر سائر الذوق وكانوا اولئك اصحاب
اوهام وخيالات والدليل على صحة ما ذكره هذا الكاتب ان ابرقلس كان يقول في موضع من كتابه
ان الاوائل التي منها كونت العوالم باقية لا تدثر ولا تضمحل وهي لازمة للدهر ما شكل الا انها من اول
واحد لا يوصف بصفة ولا يدرك بنعت ونطق وان صور الاشياء كلها منه وتحته وهو الغاية
والمنتهى التي ليس فوقها جوهر هو اعظم منها الا الاول الواحد وهو الواحد الذي هو نية الخوجتهن
الاوائل وقدرته ابدعت هذه المبادي وقال ايضا ان الحق لا يحتاج ان يعرف ذاته لانه حق حقا
وكل حق حقا فهو تحته اذ قد حققه الحق فالحق الذي استمد منه طباع الحق والبقاء هو الذي كان
بقاء هذا العالم بدوا وبقاء بعد دثور قشوره ونقي البسيط الباطن من الناس الذي كان فيه قد
علق به وقال ايضا ان هذا العالم قد اضمحلت قشوره وذهب دنسه وصار بسيطا روحانيا وبقي ما فيه من

الجواهر الصافية النورانية منه وحمل المراتب الى وحانية مثل العوالم العلوية ويبقى فيه جوهر كما في شروق
ومن حيث هذه كلما به اقول قد انكشف وتبين من هذه الكلمات التي في غاية الحسن ولا ان ان مذهب هذا
الحكيم الرمانة المشهور بين الناس بانه دهري هو بعينه مذهب افلاطون ومن ستة في حدوث العالم وخرابه
ودثوره وبقاء العالم الالهي والصور الربانية والمقادير والانكشف لما مثال اوآخر هذا العالم باوايل ذلك
العالم اتصال المعلول المفاض بعلته الفياضة واتصال الذي الغاية بغايته ولحوق الناقص بكاله ونماه
وذلك العالم الربوبي باق ببقاء الله دايم بديمومته بحكم احياتنا بازليته هذا العالم بهذا المعنى
كما يقال ان ابدانتا باقية ببقاء نفوسنا مع ان البدن سايل زايل في كل ان كما علم فقوله بدثور هذا
العالم ليس يعني به ان الصور الطبيعية الحسية التي للافلاك وغيرها ازلية بالاشخاص والاعداد بل
يعني به ان صورتها العقلية البسيطة الموجودة في علم الله باقية عند دثور هذه الحسيات
المركبة وذلك لان الدثور يقتضي غاية ومعادا اخيرا كما ان الحدوث يقتضي مبدأ وفاعلا فكما ان لا يكون
لكل غاية غاية الى لا نهاية لها فان يكون لكل مبدأ مبدأ الا الى مبدأ يطلب لا يقطا في الطرفين
لابد وان ينتهي الاشيا المتعددة الى اصل لا بداية له ولا نهاية له فاذن من صحح قوله
ان العالم قديم على الوجه الذي مر تحقيقه الى ان الصانع له قديم وهو المبدأ الذي منه بدو كل باد
والمعاد الذي اليه اوب كل آيب فما ذكره هو الحق وصواب بشرط ان يعلم قايله ويذعن بان الصور العقلية
الدايمة التي هي بواطن هذه الصور الداثرة الطبيعية ليست موجودات مستقلة الوجود مباينة الذوات
لوجود باريها وجاعلها الحق الاول تعالى شانه كما يقوله الصفاتية ولا حالة في ذاته الاول تعالى
الانقلاب له من الوجوب الى الامكان او لها من الامكان الى الوجوب والكل مستحيل بل الواجب واجب
ابدا سرمدا والممكن ممكن دايما والحق حق في الازل والباطل باطل لم يزل وهذا الشيء لم يعرفه الا
اهل الاذواق والمواجيد والراسخون في علم التوحيد على ان البرهان قايم كما اسلفناه على ان كل شيء

وطلب عزيز ينبغي لصاحبه الى تطلبه ويحبه بالضرورة **فصل** في نبذ من كلام اهل
الكشف والشهود من اهل هذه الملة البيضاء في تجدد الطبيعة الجرمية الذي هو
ملاك الامر في حدوث العالم وقد ذكرنا فيما سبق كثيرا من الايات القرآنية الدالة على
هذا المطلب الذي هو عمدة اصول الحكمة والدين وهو مما يستفاد من الاحاديث المروية عن صاحب
هذه الشريعة المأثورة عن اهل بيت العصمة النبوية صلوات الله عليهم اجمعين منها كلام امير المؤمنين عم
في نهج البلاغة احذركم الدنيا فانها دار شخوص ومحل تنغيص ساكنها ظاعن وقاطنها بائن تميد باهلها ميدان

التكثر في ذاته ولا انها متحدة
به تعالى عن ذلك في مرتبة ذاته
ليلزم

الشفينة يصفقها العواصف في لجج البحار ومنها ايضا قوله ع ما اصف من دار اولها عناء وآخرها فناء
من ساعاها فاتته ومن استغنى عنها واتته هذا الكلام كما قيل في غاية البلاغة والحكمة لا ينكشف
حق معناه الا على من احكم القوانين الماضية وامعن في الرياضات العقلية لطلب العلوم الالهية
واما كلام اهل التصوف والمكاشفين فقد قال المحقق المكاشف محي الدين العربي في بعض ابواب الفتوحات
المكية قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم اي من اسمه الحكيم فالحكمة
هذا الانزال الالهي وهو اخراج هذه الاشياء من هذه الخزائن الى وجود اعيانها ثم قال لعبد كلام طويل
فبالنظر الى اعيانها هي موجودة عن عدم وبالنظر الى كونها عند الله في هذه الخزائن ثم قال واما قوله
ما عندكم ينفد فصحيح في العلم لان الخطاب منه العين الجوهر والذي عندنا اعني عند الجوهر من كل موجود
انما هو ما يوجد الله فيه في محله من الصفات والاعراض والاكوان وهي في الزمان الثاني او الحال الثاني من زمان
وجودها او حال وجودها ينعدم من عندنا وهو قوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق وهو يجدد
للجوهر الامثال او الاضداد دايما من هذه الخزائن وهذا يشبه قول المتكلمين العرض لا يبقى زمانين له
وهو قول صحيح لا شبهة فيه لانه نفس الممكنات ثم قال واما اصحاب النظر فما عندهم خبر بشيء من هذا لانه
تنبيه نبوي لا نظر فكري وصاحب النظر مقيد تحت سلطان فكره وليس للفكر فيه مجال ثم قال ايضا
في الباب السابع والستون وثلثماية يحكي عن عروج قدم بجسد الشيطان حين يخاطبه مع ادريس النبي عم
بهذه العبارة قلت له اني رايت في واقعتي شخصا بالطواف اخبرني انه من اجدادي وسمى نفسه فسالته عن
زمان موته فقال لي اربعون الف سنة فسالته عن آدم لما تقرر عندنا من التاريخ لمدته فقال لي عن اي آدم تسال
عن آدم الاقرب قلت بلى فقال صدق انى نبي الله ولا ادري للعالم مدة نقف عندها بجملتها الا انه بالجملة لم يزل
خالقا ولا يزال دنيا واخرة والاجال في المخلوق بانتهاء المدد لا في الخلق فالخلق مع الانفاس يتجدد
قلت له فما بقي لظهور الساعة فقال اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون
قلت عرفني بشرط من شروط اقترابها فقال وجود آدم من شروطها قلت فهل كان قبل الدنيا دار
غيرها قال دار الوجود واحدة والدار ما كانت دنيا والاخرة الا بكم والاخرة ما تميزت الا بكم وانما
الامر في الاجسام اكوان واستحالات واتيان وذهاب لم يزل ولا يزال انتهى كلامه الشريف

الفن السادس في علم الجواهر في المبادى والاسباب للطبيعيات التي يعلم به
العالم الطبيعي اخذا من العالم الالهي على وجه الحكاية والتسليم واما البرهان عليه فضمانه على ذمة العالم
الرباني اخذا من الله من جهة سلوكه المرتبين الذين هم وسايط الامر في خلقه وفيه فصول **فصل**

[illegible]

157

في تعريف الطبيعة لا يشتبه لنا في ان هذه الاجسام التي قبلنا قد يصدر عنها افعال وانفعالات كانت
واستحالات بعضها من جهة اسباب غريبة خارجة مثل حركة الحجر الى فوق والنار الى تحت ومثل تسخن الماء
وبرد الهواء ونجد بعضها لا يستند الى سبب غريب كحركة الحجر الى تحت وحركة النار الى فوق وكتبرد الماء المسخن
النار وغريب من هذا استحالة البذور والنطف نباتا وحيوانا ونصادف ايضا من الحيوانات تصرفا
اراديا في انواع حركاتها وسكناتها من غير تصرف خارج عنها يصرفها هذه التصاريف وقاسر غريب
يقسرها على هذه الافاعيل فهذا ما ارتسم في اذهاننا في اول النظر من غير ان نجزم اولا ان كلا من
الوجهين صادر بارادة مريد او لا بارادة مريد وكلاهما لا ادري طريقا واحدة لا تعرف منها الوجهين
طريقة واحدة بل تستقصي الطرف ولا ايضا ان هذه الاجسام التي ليست تحركاتها من خارج مشهود
لنا هل لها محرك خارج لا نحس به ام لا وعلى الاول هل من شأنه ان يحس حتى يكون محسوس الذات
غير محسوس التأثير كمن شاهد انجذاب الحديد الى جهة ولم ير مغناطيس يجذب الحديد ام عسى ان
يكون مفارق الذات غير محسوس البتة على انه من الواضح الجلي لكل عاقل ان الجسم بما هو جسم لا يجوز
ان يفعل فعلا خاصا ولا ان يحرك تحريكا ما الذي لا بد ان يسلمه الطبيعي ويبرهن عليه الالهي ان هذه
الاجسام المتحركة هذه الحركات انما يتبع حركاتها وافاعيلها عن قوى موجودة فيها هي مبادئ آثارها
وافعالها فمنها قوة يصدر عنها الفعل والتغير على نهج واحد من غير ارادة ومنها قوة يصدر عنها الآثار
مع ارادة وهكذا الحال القسمة في جانب السكون بحسب الاحتمال العقلي فالاولى التي يسمى طبيعة بحسب هذا
الاصطلاح ولا يخلو عنها جسم عندها كالحجر في هبوطه وسكونه في وسط الكل ويعني قولنا لا يخلو عنها جسم
انه ما من جسم الا ويوجد فيه قوة مباشرة لفعل الحركة او السكون على نهج واحد بلا شعور لها في تنمية
وجودها الخاص بلا شرط ان لا يكون معها قوة اخرى فوقها كنفس او عقل او تكون واذا كانت
فسواء اتحدت هذه معها بامر لا تحادا ولم يكن والثانية تسمى نفسا فلكية كما للكواكب في دوراتها
على نسبه عند محققي الحكماء والثالثة تسمى نفسا نباتية كما للنبات في تغذيته ونشوئه وتوليده
والرابعة تسمى نفسا حيوانية كما للحيوان في احساسه ومشيه وشهوته وغضبه وربما قيل اسم
الطبيعة على كل قوة يصدر عنها حركة فعل بلا ارادة فيتم النفس النباتية وربما قيل لمبدا كل فعل بلا
روية فيتم النفس الفلكية وغيرها حتى العنكبوت في نسج شبكها والنحل في هندسة بيوتها انه
بالطباع لكن الذي هو مبدأ العلم الطبيعي الباحث عن احوال المتغيرات هي الطبيعة بالمعنى الاول التي
لا يخلو عنها جسم وليس للطبيعي ان يتكلف اثباتها بل عليه ان يقبل اثباتها من صاحب الفلسفة الاولى وعلى الطبيعي

تجدد

ومنها قوة متفننة الفعل والتحريك من غير ارادة ومنها قوة كذلك مع ارادة صح

ان يعرف حقيقتها ومهيتها ولا يتعرض لمن ينكر وجودها اذ فيه كلفة شاقة كما قد ذكرنا من قبل من جهة ان كل
متحرك محركا فالطبيعي حكمه في هذه المسئلة وامثالها حكم المهندس الحكم القابل بل والرجل الالهي حكمه
فيها حكم المعطي الفاعل وقد حدت الطبيعة بانها مبدأ اول لحركة ما هو فيه وسكونه بالذات
لا بالعرض وهذا الحد مسطور وشرح الامام الاول لتعليم الفلسفة وشرحه كما في الشفا بان معنى قولنا
مبدأ للحركة اي مبدأ فاعلي يصدر عنه التحريك في غيره اعني الجسم المتحرك وقد وقعت الاشارة هنا فيما بينا
ان معنى الفاعل في استعمال الطبيعيين وفي الافاعيل الطبيعية هو الذي يكون تأثيره زمانيا وعلى
التدريج ثم ينبغي ان يعلم ان الطبيعة لا يجب ان يكون في كل شيء مبدأ للحركة والسكون معا ولا انه يجب كونها
مبدأ للحركة المكانية فقط بل المراد انها مبدأ لكل امر في ان يكون للشيء من الحركة ان كانت او السكون
ان كان وسواء كانت الحركة في اين او كم او كيف او جوهر او نحو اخر ومعنى قوله اولا
اي مباشر قريب لا واسطة بينه وبين تحريكه فعسى ان يكون النفس مبدأ لبعض حركات
الاجسام التي هي فيها ولكن بواسطة الطبيعة حتى ان قوما اعتقدوا ان النفس في ذوات
الانفس تفعل حركة الانتقال بتوسط الطبيعة وهذا هو الحق عندنا في الحركات الانتقالية
الارادية التي تكون للحيوانات دون ما تكون كسقوط ابدانها من فوق الى تحت كا[illegible]
اليك سابقا من ان مباشر كل حركة هو الطبيعة سواء استعملتها واستخدمتها النفس واما
الشيخ فقد انكر ذلك واستبعده حيث قال ولا ارى الطبيعة تستحيل محركة للاعضاء خلاف
ما توجبه ذاتها طاعة للنفس ولو استحالت الطبيعة كذلك لما حدث الاعياء عند تكليف
النفس اياها غير مقتضاها ولا تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة فلعل اندفاع ما
ذكره وحل الاشكال بان الطبيعة ليست واحدة بالنوع وحدتها جنسية والتي في العناصر
والمعادن غير التي تتوسط بين النفس وتحريكها الابدنية والكمية والكيفية ثم العجب منه انه
جوز مثل هذا التوسيط والاستخدام في غير التحريكات المكانية ولم يجوز فيها وان كان الذي
جوزه على طور غير الطور الذي نحن عليه لان القوى النباتية والحيوانية عنده اعراض وكيفيات
فعلية اما انفعالية وعندنا جواهر صورية وقوله ما هو فيه ليفرق بين الطبيعة والصناعة و
القواسر واما قوله بالذات فقد حمل على وجهين احدهما بالقياس الى المحرك والاخر بالقياس الى
المتحرك فمعناه على الوجه الاول ان الطبيعة تحرك لذاتها لا عن تسخير قاسر فيستحيل ان لا تحرك حين
خلوها عن مانع حركة غير الحركة التي لا جلها قاسر ومعناه على الوجه الاخر ان الطبيعة يحرك الامر يحرك شيئا ذاتيا

لا من خارج وقوله لا بالعرض ايضا يحمل على وجهين احدهما بالقياس الى الفاعل والثاني بالقياس الى القابل
فالاول ان الطبيعة مبدا لما كان حركته بالحقيقة لا بالعرض والحركة
بالعرض مثل حركة ساكن السفينة بحركة السفينة والثاني انه اذا حركت
الطبيعة صنما من نحاس فهي تحركه بما هو صنم بالعرض لان تحريكها بالذات للنحاس لا للصنم وكذلك
ولذلك لا يكون الطبيب طبيعة فاذا عالج نفسه فحصل البرء ما هو فيه لانه فيه لا من حيث
هو مريض بل من حيث هو طبيب فلم يكن برؤه عن المرض لانه طبيب ولكن لانه
يعالج فانه من حيث هو معالج شيء ومن حيث هو يعالج شيء لانه بالحيثية الاولى صانع والمعالج بالحيثية
الاخرى قابل المريض **تبصرة** قد سمع بعض الواردين بعد السابقين الاولين ان يستنقص حد الطبيعة
وتوهم استطاعة ان يزيد عليه زيادة فقال ان هذا التعريف انما يدل على هذه الطبيعة
لا على جوهر ذاتها بل على نسبتها الى ما يصدر عنها وبحسب ان تزاد في حدها فيقال ان الطبيعة قوة سارية في
الاجسام تفيد التخليق والتشكيل وتحفظهما وهي مبدا الكذا وكذا واعترض عليه الشيخ ان هذه الزيادة تكلف يستغنى
عنه وان ما فضله ردي فاسد غير محتاج اليه فلا بد له فقال اما الزيادة التي راى بعض اللاحقين بالاوائل ان
يزيدها فقد ظهر بطلانه فان القوة التي لا يجتمع في رسم الطبيعة هي القوة الفاعلية واذا حدث بانها تبلغ حركة
من اخر الى اخر بانه اخر وليس معنى القوة الا مبدا التحريك بكونه في الشيء وليس معنى السريان الا الكون في
الشيء فان المحل اذا كان امرا منقسما كان الذي يحله من حيث ذاته ايضا منقسما ساريا فيه وليس معنى
التخليق والتشكيل الا داخلا في معنى التحريك وليس معنى حفظ الخلق الاشكال الا داخلا في التسكين فيكون
هذا الرجل قد كرر اشياء كثيرة من غير حاجة اليه وهو لا يشعر ومع ذلك فان هذا القدر لا يخلو عن الوهم
من عمه قد حسب انه اذا قال قوة فقد دل على ذات غير مضافة الى شيء وما ضر فان القوة مفهومها هو مبدا التحريك
والتشكيل لا غير فالقوة لا ترسم الا من جهة النسبة الاضافية هذا تلخيص كلامه اقول لكون الطبيعة مبدا
لا فاعليها الذاتية من الحركة وغيرها ليس على سبيل ان يكون من الصفات العارضة لها بعد ذاتها
كالضاحك والكاتب للانسان بل وجودها في نفسها وجودها مبدا الكذا وكذا شيء واحد
في تعريفه للشيء كما يفهم من كلام الشيخ انما حد بحسب مفهوم الاسم رسم بحسب الحقيقة والذات وكما ينبغي ان
نعلم في توحيده ان كون هذا المبدا الطبيعة قوة وصورة وان كان بحسب مفهومات متغايرة لكن قد
علمت ان تكثر المفهومات وتغايرها لا ينافي تغاير نحو الوجود الذي هو مصداق الجميع فهذا النوع في كل واحد
من انواع الجسمي [illegible]

بلغ

والاستمالات [illegible]

فصل في نسبة الطبيعة الى ما فيها من الصورة والنفس والى ما تحتها من المادة والحركة قال الشيخ في

والاعراض

الشفاء ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا فطبيعته هي القوة التي يصدر عنها تغيره الذي يكون عن ذاته
وكذلك سكونه وثباته وصورته هي ماهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته والاعراض التي اذا
تصورت مادته بصورته وتمت نوعيته لزمته او عرضت له من خارج وربما كانت طبيعة الشيء هي بعينها
صورته وربما لم تكن اما في البسائط فان الطبيعة هي الصورة بعينها فان الماء تصدر عنه الحركات والافعال
بحسب طبيعته وانما يجب لما تقومها للنوع بحسب صورته فصورة الماء مثلا قوة اقامت هيولى الماء نوعا
هو الماء وذلك غير محسوسة ومنها تصدر الاثار المحسوسة من البرودة والثقل وهو الميل لا يكون للجسم وهو في حيز
الطبيعي فيكون فعلها في جوهر الماء اما بالقياس الى المتاثر عنه فالبرودة واما بالقياس الى المؤثر فيه الشكل له
فالرطوبة واما بالقياس الى المكان الواجب فالتحريك واما بالقياس الى المكان المناسب فالتسكين واما في المركبات
فالطبيعة كشيء من الصورة ولا يكون كنه الصورة فان تلك الاجسام لا تصير هي ما هي بالقوة المحركة لها بالذات
الى جهة وحدها وان كانت لا بد لها في ان يكون هي ما هي من تلك القوة فكان تلك القوة جزء من صورتها
وكان صورتها تجمع من عدة معان فيتحد كالانسانية فانها تتضمن قوى الطبيعة وقوى النفس النباتية والحيوانية
والنطق واذا اجتمعت هذه كلها نوعا من الاجتماع اعطيت الماهية الانسانية واما كيفية نحو هذا الاجتماع فالاولى
ان يبين في العلم الاعلى اقول هذا الفصل كلامه وفيه امور صحيحة على طور حكمة المشائين وامور [illegible]
تامل وتدبر في مواضع من كلامنا فقوله صورة الشيء هي ماهيته التي بها هو ما هو كلام حق صحيح يجب التعويل عليه في
جميع المواضع وهذا الذي ذكره اصل يبتني عليه كثير من مقاصدنا سيما التي في علم المعاد فكل حقيقة نوعية
فهي هي بصورتها التي تقوم نوعها ويحصل جنسها ويتفرع عليها امور منها كون النفس الانسانية في ذاتها مصداقا
لجميع المعاني التي توجد في الحيوان والنبات والمعدن على وجه الاطلاق ومنها مسئلة اتحاد العاقل بالمعقول
ومنها جواز حركة الاشتداد في الجوهر واما قوله وربما كانت طبيعة الشيء هي بعينها صورته كالبسائط وربما
لم يكن كالمركبات فلا يخلو عن اضطراب اما اولا فلان قوله كالبسائط يعني به العناصر الاربعة كما يعلم من موضع اخر
من كلامه من ان الفلك لا طبيعة له وكذا الكواكب لا طبيعة لها وانما لها ميل مخالف لجنس الكيفيات كالثقل والخفة وغيره
ما مر من ان الافلاك وكذا الكواكب لها طبيعة خامسة واما ثانيا فقوله ربما لم يكن ان اراد به ان المركب الحيواني
والنباتي صورته النوعية هي نفسه وهي بالعدد غير طبيعته وكانه اراد بها طبيعة الحيوان مثلا صور العناصر
التي هي اجزاء مادته وانت تعلم ان شيئا منها ليست طبيعة الحيوان بما هو حيوان ولا النبات بما هو نبات
وان اراد به غير تلك الطبائع بل التي هي مبادي حركات الشهوة والارادة فالحق انها عين الصورة الحيوانية

تحركه [illegible]

هي

ومادته هي المعنى الحامل لماهيته

ان

النباتية وجودا وهوية وغيرها معنى ومهية قوله فالطبيعة كشي من الصورة ولا يكون كنه الصورة وكذا قوله وكان
تلك القوة جزءا من صورتها يحتمل وجهين احدهما ما هو المختار عندنا وهو ان معنى الطبيعة المذكورة احد معانيه
يتضمنها الصورة النوعية التي للمركب فتلك الصورة مع تأحدها تتضمن معنى تلك القوة من كونها مبدأ لنحو ما
للحركات والاستحالات الناشية عما هي فيه بالذات لا بالعرض وان جاز وجود تلك القوة مفردة في
مادة اقوى بالنوع لا بالشخص باعتبار اخذها بشرط لا شي آخر وثانيهما وهو الذي قصده الشيخ كما نطق من
مواضع اخرى من كلامه وهو ان هذه القوة توجد في مادة المركب من الاسطقسات ومعنى الصورة محمول
على المركب لانها تجري مجرى الفصل باعتبار اخذ معناها لا بشرط شي والفصل محمول على المركب ومعنى الحمل هو الاتحاد
في الوجود فيكون تلك القوة جزءا من الصورة بهذا الوجه وهذا وان كان وجها صحيحا الا ان النظر العقلي ان
صورة الشي التي هي مبدا فصله الاخير تتضمن وجود البسيط جميع المعاني الموجودة في القوى التي تحتها بوجه اعلى
وابسط وكذا قوله وكان صورتها تجتمع من عدة معان فتتحد الى آخره يجري فيه الاحتمالان المذكوران وكذا
الكلام في قوله والكيفية في هذا الاجتماع فالاول ان يبين في العلم الاول فان الذي يستفاد من كلامه في غير
هذا الموضع في كيفية هذا الاجتماع المناسب لسائر ما قاله هو ان صورة كل نوع هو مركب من عدة قوى كالانسان
مثلا يجب كونها مبدا لسائر قواه على ترتيب في نظام كما ينتج الكل في واحد لكونها مرتبطا بواحد على وجه التناسب
والترتيب والترتيب يجعل الكثير شبيها بواحد واما الذي ينتهي اليه النظر العميق ان الصورة كالصورة
الانسانية مثلا وهي النفس الناطقة على وحدتها جامعة لجميع قوى الحيوانية والنباتية والمعدنية على وجه بسيط
شريف وكذا الكلام في كل صورة بالقياس الى مادتها فان قلت اذا كانت الصورة مبدا فاعليا الصورة ح
لسائر القوى فاعلا عليها فيلزم ان لا تنفعل منها ولا تتكمل بها قلنا هذه المقومة للمواد وقواها ليست
في قوة الوجود كالمبادي العقلية حتى تبرى عن المواد وقواها كل البراءة فلكل منها جهتان جهة حاجة و
استكمال وجهة غناء وتكميل وقد مر في مباحث التلازم بين المادة والصورة كيفية تحقق هاتين الجهتين في الصورة
مقومة من جهة اصل حقيقتها باعتبار تعلق تحصيلها بضرب ما من الاتصال بهيولى المادة في عوارضها الانفعالية لمادة ح
وهيأتها المسماة بالمشخصات وكما في الصورة من جهة اصل حقيقتها لا من جهة تأخرها من المادة وافتقارها
اليها فانها ليست من تلك الحيثية صورة بل هيئة ولا المادة من تلك الحيثية مادة بل موضوعا وكذا الحال
في كل صورة ومادة حتى النفس والبدن فان النفس محصلة للبدن وقواه من حيث اتصالها بالمبدا
الفعال على نحو اشرف دون الاستقلال التام تمام الاتصال وحينئذ تستغني عن البدن كل الاستغناء وهي
فاقرة بالبدن مفتقرة اليها في طلب الكمال من حيث انفصالها عن المبدا ومن جهة قصورها ونقصها في النشأة الاولى

مكانية

مكانية فنقول قد علمت نسبة الطبيعة الى الصورة ومنزلتها ونسبة الى النفس كما اوضحناه الى البسائط
كالفلك بانه فان طبيعتها ونفسها شي واحد في الوجود وذلك الواحد ذو شيون ودرجات بعضها
عقلية وبعضها نفسانية مدركة للجزئيات وبعضها طبيعية سارية في الجسم مباشرة للحركة الدورية التي تلائمها واحد
من غير ارادة فحسب هذه المرتبة اعني القوة السارية في الجسم وان كانت الحركة ارادية بحسب قوة
نفسانية يتحد بها هذه القوة الطبيعية ضربا من الاتحاد وهذه القوة الموجبة من قبل الحركة حادثة شيئا فشيئا بتجدد
حسب تجدد الحركة كما سبق تحقيقه واما نسبتها الى المادة فالتقويم بوجه والتخصيص بوجه والتنويع بوجه كما
علمت في مباحث الهيولى واما النسبة الى الحركة والسكون فالاستلزام والاستتباع من غير تخلل جعل بين
جنبيها واما نسبتها الى الاعراض ففي بعضها الافادة والتحصيل وفي بعضها التهيئة والاعداد والبقع من الاول
ما يعرض للجسم الطبيعي من خارج ومنها ما يعرض من جوهر الشي فبعضها تابع للمادة كالسواد الزنجي وانتصاب القامة
وحسن الشكل والخلقة وبعضها تابع للصورة كالذكاء والفهم وحسن الخلق بالفتح وغير ذلك في الناس من قوة
الضحك قال الشيخ في الشفاء ان هذه الاعراض وان لم يكن بد من وجودها ان يكون في مادة فان بعضها من
الصورة ومبدأها منها ويستحيل ان لا تتبع الصورة وتنبعث منها او يعرض لها بوجه آخر لا يحتاج الى مشاركة
المادة وذلك اذا حقق لك في علم النفس اولست جميع الاعراض تابعة للصورة وهي تتبعها ومبدؤها الا
ان الصور متفاوتة في قوة وضعفا وتجردا وتجسما وليس شان المادة الا القبول والانفعال فلا فرق بين
عرض وعرض في ذلك بل كل عرض نسبتها الى الصورة بالوجود والصدور والى المادة بالاستعداد
كالصور المعدنية والنباتية ح والقبول لكن بعض الصور قريبة الذات من افق المادة الجسمانية فكذلك الاعراض التابعة لها كالاشكال و
الالوان وبعضها بعيدة الذات عنها كالنفوس سيما الانسانية والفلكية فكذا الاعراض الناشية منها و
لما كانت تلك الصور العالية الشريفة حيثما وجدت منها في المادة صورة وقوى متوسطة بينها وبين المادة
السافلة الجسمية فلا جرم توجد منها في تلك المادة اعراض متفاوتة القرب والبعد منها فلاجل ذلك يقع الاشتباه
فيقال لبعضها انها تابعة للصورة ولبعضها انها تابعة للمادة والتحقيق ما اشرنا اليه والحاصل ان الصور لا المادة
اصلا ح لم تحب الذات ولا من جهة اخلالها القوية الاصلية كالعقول الفادية فكذلك اعراضها التابعة لانها
المعاني الكلية والصفات العقلية كالعلم الكلي والقدرة التي ليس معها شوب تغير والارادة التي هي عناية
محضة لا التفات معها الى السافل وبعدها صور لا تعلق لها بالمادة ذاتا ولها تعلق اضافي لا من جهة
اخلالها المتغيرة الزمانية كالنفوس الفلكية ونحوها وكذلك اعراضها التابعة كالعلوم النفسانية المتغيرة
والارادات المتجددة وبعدهما في المرتبتين صور قوية التعلق بالمواد شديدة النزول اليها في طبقات متفاوتة

في النزول وغايتها في النزول ما يكون سارية في جميع اجزاء المادة التي فيها بالنسبة واحدة من غير تفاوت كالطبائع
الاسطقسية والمعدنية فانها ذات اجزاء مقدارية كاجزاء الجسم وارفع منها فعلها الصورة النباتية فانها ببعض
اجزاء النبات ارتباطها اعلق دون البعض فانها شيء من المادة كالاصل لا يبقى الصورة اعني النفس النباتية
بدونه فاذا قطع يجف النبات وبعضه كالورق والثمار كالفرع اذا قطعت لم يفسد صورة الكل ما دام الاصل
باقيا ذلك لانه يتبدل اجزاء النبات بجذب الغذاء والتحليل والتنفس باقية ضربا من البقاء وارفع درجة من صور
النبات صورة الحيوان فان لبعضها يكاد ان يبقى محفوظا وان البدن يتجزأ تحللا وتجددا وبالجملة فخصوص غاية
الرفيع اعني قوام كل مركب نوعي طبيعي بصورته او ما هو كالصورة اقوى واكثر من قوامه بمادته او ما هو كالمادة
حتى يصح ان يقال طبيعة الشيء هي صورته ولما اشتد سخافة راي طائفة من المتقدمين حيث فضلوا جانب المادة
في التقويم على جانب الصورة متمسكين بحجة واهية هي انه لو كانت الصورة هي الطبيعة في الشيء لكان السرير
اذا دفن وصار بحيث يرجع غصنا وينبت فرع سرير ليس كذلك بل يرجع الطبيعة الخشبية وهذا القائل كما ذكره الشيخ
كانه راى ان الطبيعة هي المادة ولا كل مادة بل المحفوظة اثناء كل تغير وكانه لم يعرف بين الصورة الصناعية
والطبيعية ولا الفرق بين العارض والصورة ولم يدر ان مقوم الشيء يجب ان لا يكون منه بد عند وجود الشيء
لا عند عدمه الخ بل الصورة للشيء ما يحصل به الشيء هو ما هو بالفعل ومادته هي ما به يكون بالقوة فلا يفيد المادة
وجود الشيء بالفعل بل ان افادت فانما افادت قوة وجود الشيء له … الا ترى ان الطين واللبنات
اذا وجدت كان للبيت وجود بالقوة واما كونه بالفعل فمستفاد من صورته حتى لو جاز ان يقوم صورة
البيت لا في مادة لاستغنى عن اللبنات وما يجري مجراها فالحاجة لبعض الصور الى المادة لنقص وجودها
الشخصي وضعفها لا لاجل اصل حقيقتها النوعية وستظهر لك في مباحث المعاد ظهورا تاما كما سبق في
مباحث المثل الالهية ان جميع هذه النوعيات المركبة لها وجود صوري في عالم مقداري مجرد عن هذه المواد و
استعداداتها وذلك العالم كله صورة بلا مادة ووجود حي فعل بلا قوة وكمال بلا نقص وقرار بلا حركة
ودوام بلا تجدد والحركة لا توجد في ذلك العالم اصلا لانها نصب ولا فيها من لغوب واعلم ان ههنا الفاظا
مشتقة يستعملها اهل العلم فيقال الطبيعي والطبعي وما بالطبيعة وما بالطبع وما يجري المجرى الطبيعي اما
الطبيعة فقد يستعمل على معان متغايرة المآخذ عندنا والتي ما يذكر منها مما تعلم يقال الطبيعة للمبدا الذي قد عرفتها
اعني ما يباشر الحركة والاستحالات ومقابلاتها ويقال لما يتقوم به جوهر كل شيء ويقال طبيعة لحقيقة كل
شيء وذاته واما الطبيعي فهو كل منسوب الى الطبيعة وذلك اما في الطبيعة واما من الطبيعة فالاول
هو المتقوم بالطبيعة كالجزء من صورته واما الثاني فالاثار والحركات وغيرها من المكان والزمان وما كان

او الذي الطبيعة

واما

واما المطبوع فهو الذي لم يفعل شيء في المبدا اعني الجسم المتحرك بطباعه والساكن بطباعه واما بالطبيعة
فهو كل ما وجوده بالفعل من الطبيعة بالوجود الاول كالاشخاص الطبيعية او بالوجود الثاني كالانواع الطبيعية واما
ما بالطبع فهو كل ما يلزم الطبيعة كيف كان حاشا كونه بالقصد كالاشخاص والانواع الجوهرية او لوازمها كالاعراض
اللازمة والحادثة واما ما يجري المجرى الطبيعي فمثل الحركات والسكونات التي توجبها الطبيعة بنفسها لذاتها لا خارجا
من مقتضاها والخارج من مقتضاها ربما كان منها نفسها بسبب حال عنها وهو المادة فان الراس للسبط
الاصبع الزائدة ليس جاريا المجرى الطبيعي ولكنه بالطبع وبالطبيعة بمعنى ان سببه الطبيعة ولكن لا لنفسها بل لعارض
هو حال المادة يجب كمية او كيفية مثل ذلك **حكمة مشرقية** اعلم ان الطبيعة قد تكون
جزئية وقد توجد كلية والاولى هي الطبيعة الخاصة بشخص شخص والثانية هي التي توجد مفارقة الهوية عن المواد الجزئية
نسبتها الى هذه الشخصيات نسبة الفاعل الى الفعل ونسبة الاصل الى الفروع … والكلية بهذا المعنى غير الماهية الكلية التي لا
توجد بالاستقلال في الاعيان بل تابعة في الوجود لوجود الاشياء التي تحمل هي عليها بل انما هي حيثما في الوجود وغيرها
بحسب التصور عند التحليل واما الكلي الذي كلامنا فيه فهو صورة عقلية مجردة الوجود والمعنى جميعا عن المواد الجزئية
والشيخ قد انكر وجودها في الاعيان حيث قال لا وجود للقوى المختلفة التي في العوالم ولم يكن البتة متحدة ثم
افتقت ثم لها نسبة الى شيء واحد ونسبة الى الشيء الواحد الذي هو المبدا الا برفع الاختلافات الذاتية
من الاشياء ولا يقوم المنسوبات مجردة بانفسها بل لا وجود لطبيعة بهذا المعنى لان ذات المبدا اجل من
ان يكون في ذاته شيء غريب عن ذاته ولانه طريق السلوك الى الاشياء كانه قائس لكنه … وجود
في الاشياء متحد بلا اختلاف بل المبدع كل شيء اخر بالنوع او بالعدد انتهى اقول قد استغنيت الكلام فيما
سبق في اثبات ان لكل طبيعة نوعية صورة واحدة عقلية في عالم المفارقات نسبتها الى هذه الطبائع الجزئية
نسبة الكمال الى النقص ونسبة الاشد الى الاضعف فلا نعيد ذكره والعجب ان الشيخ معترف بان للطبائع الجزئية
غايات وان الغاية في غايات الاشخاص هي بقاء النوع وذكر ان الكلي ربما كانت كلية بحسب نوع وربما
كانت كلية على الاطلاق وكلاهما لا وجود لهما في الاعيان ذواتا فاية الا في التصور ولا وجود الا للجزئي اما الاحد
فهو ما تعلقه مبدا مقتضى التدبير الواجب في استحفاظ نوع والثاني ما تعلقه من مبدا مقتضى التدبير الواجب
في استحفاظ النوع على نظامه فنقول اذا لم يكن للصورة الكلية وجود عقلي مستقل في الاعيان فاي معنى لاستحفاظ
في هذا العالم من جهة نسبة الجزئيات اليه وذكر ايضا في الالهيات في فصل اثبات الغاية في حل شبه من
ابطل الغاية في اشخاص الكائنات التي تتناهى حيث لا يتوهم الغاية بهذه العبارة واما اشخاص الكائنات
الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغاية الذاتية هو ان يوجد مثلا الجوهر الذي هو الانسان

من م

او الوهن او البقاء ان يكون هذا الوجود وجودا او ابا ثابتا وكان هذا مشاهدة الواحد المشار اليه لان كل كائن
فاسد فاستبقى بالنوع والغرض الاول من بقاء الطبيعة الانسانية مثلا هو العلة الغائية لفعل الطبيعة الكلية وهو
واحد لكن هذا الواحد لا بد في حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهي الاشخاص
عرضا على المعنى الضروري اقول ومن تامل في كلامه احدها ان لا وجود للطبايع النوعية مستقلة والافراد
الغاية والغرض الاصلي في فعل المبدا الفاعلي هي الطبيعة النوعية دون الاشخاص الا على وجه التبع وثانيها
الضروري المذكور فيه موصوفا لحكم بالاضطراب والحيرة فان الغاية بالحقيقة والتي هو بها القصد والغرض لابد
يجب ان يكون موجودة في الاعيان وجودا اقوى من وجود ما لاجله القصد من الفاعل الا بالعرض وعلى
الوجه الاستتباع **فصل في ان فعل الطبيعة بالذات سواء كانت كلية او جزئية ليس الا** قال الشيخ ان كثيرا
ما هو خارج من مجرى الطبيعة الجزئية ليس بخارج عن مجرى الطبيعة الكلية فان الموت وان كان غير مقصود
في الطبيعة الجزئية التي في زيد فهو مقصود في الطبيعة الكلية من وجوه احدها لتخلص النفس عن البدن للسعادة
في السعادة هي المقصودة ولها خلق البدن واذا تخلفت فليس بسبب من الطبايع بل لسوء الاختيار
وليكون لقوم آخرين حالهم في استحقاق الوجود حال هذا الشخص وجود فانه ان خلد هو آنا ولم يسع الآخرين
مكان ولا قوة ونو قوة المادة فضل لوجود وهم يستحقون مثل هذا الوجود ليسوا اولى بالعدم الدائم
هولاء بالخلود فهذه وغيرها مقاصد في الطبيعة الكلية وكذا الاصبع الزايدة هي مقصودة في الطبيعة الكلية التي
تقتضي ان يكون لكل مادة ما يستعد لها من الصورة لا تعطل فاذا فضلت مادة تستحق الصورة الاصبعية
لم تحرم ولم تضيع انتهى اقول فيه موضع بحث من وجوه احدها ما مر من لزوم القول بالمثل حيث اثبت
هنا وجود طبيعة كلية في الاعيان وقد انكره في موضع آخر وثانيها ان مثل الموت والفساد وما يجري مجراها
غير منسوب بالذات الى الطبيعة كلية كانت او جزئية فان منشا الموت ان الطبايع الشخصية متوجهة الى كمالاتها
بحركاتها الجوهرية التي مرت الاشارة الى ثبوتها فاذا انبعثت الطبيعة الجزئية من فطرتها الاولى لاجل الكمال
اخرى وغاية ذاتية اخرى لطرو الزوال على نشاتها الاولى لا بطريان نشاتها الاخرى قيل انها فسدت او ماتت
وليس الفساد ولا الموت فعل الطبيعة بالذات وعلى سبيل القصد بل بالعرض وعلى سبيل التبع وثالثها ان الذي
ذكره سببا لفعل الموت من الطبيعة الكلية من ايصال النفس الى السعادة الاخروية بالنفوس الانسانية والذي
ما ذكره في النفوس الحيوانية فضلا عن النباتية مع ان الموت او الفساد لحقها ايضا من جهة الطبيعة ورابعها
ان تلك السعادة على ما قرره في بحث المعاد حسبما ذهب اليه هو واكثر اتباع المعلم الاول عقلية صرفة فهي لا
تحصل الا لجماعة من النفوس الانسانية هي اقل عددا من البواقي والذي يفعله الطبيعة الكلية من الغايات لا [illegible]

الحر والصانع لا الشر والفساد

مختص

لابد

لابد ان يكون عاما او اكثريا كما مر في بحث الغاية فلو كان قضاء الموت من الطبيعة ليبلغ النفس الى تلك السعادة
لزم ان يكون جميع الناس او اكثرهم سعداء ولا يكون الشقي الا النادر منهم وليس الامر كذلك عنده وخامسها ان
جميع الطبايع متوجهة لذاتها الى كمالاتها وغاياتها والتخلف عن البلوغ اليها لقصور قاسر او عروض قاطع او قصور
طبيعة وان حكمة عروض الموت ليس مقصورة على البلوغ الى السعادة وان السعادة العقلية غير مطلق الكمال والفعلية
وان جميع النفوس المفارقة عن هذه الابدان لها وجود آخر اشد واكد من هذا الوجود لا بالنفي السعادة والكمال
كما سيأتي بيانه في علم المعاد **فصل في موضوع العلم الطبيعي ومباديه** قد تقرر في علم الميزان
وفن البرهان منه ان العلوم منها كلية ومنها جزئية والمراد من العلم الكلي ما يبحث فيه عن احوال الموجود بما
هو موجود وعوارضه الذاتية التي تلحقه من غير ان يحتاج الى ان يصير رياضيا او طبيعيا او منطقيا او خلقيا في
التغير كالعلمين الآخرين اعني التعليمي والطبيعي فالطبيعي علم جزئي موضوع خاص جزئي فموضوع العلم الطبيعي الجسم
المحسوس من حيث هو واقع في التغير والمبحوث عنها فيه هي الاعراض اللاحقة له من هذه الحيثية سواء كانت
صورا او اعراضا او نسبا وهي كلها طبيعيات من جهة نسبتها الى القوة التي تسمى طبيعة كما عرفتها فبعضها
موضوعات لها وبعضها آثار وحركات تصدر عنها ولا شك ان للامور الطبيعية مبادي واسبابا وقد
ثبت ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة سببه فلا سبيل الى تحقيق معرفة هذه الامور الطبيعية الا بعد الوقوف
على معرفة مباديها واسبابها وتلك المبادي لا تخلو اما مباد [illegible] فيشترك فيها الجميع او بعضها
دون بعض اما التي تعم جميعها ويشترك فيها الكل وهي المبادي لموضوعها المشترك ولاحوالها المشتركة
فلا يمكن اثباتها اذا احتاجت الى الاثبات في صناعة الطبيعيين كما علم في فن البرهان من الميزان بل
اثباتها في صناعة صاحب العلم الكلي وليس على الطبيعي الا قبول وجودها وضعا وتصور ماهيتها انية واما
المبادي التي تختص بجزء جزء منها من غير اشتراك الجميع فيها فلا يبعد ان تفيد العلم الطبيعي اثباتها انية ولمية
معا ثم ان الاشياء الطبيعية اذا كانت لها مباد وعلة مشتركة واخرى جزئية مختصة مثل مبادي النمو
والحس فطريق التعلم والتعليم فيها ان يبتدأ في السلوك مما هو اعم وينتهي الى ما هو اخص وهذا في مبادي
القوام والحد معلوم لكل من له ادنى بصيرة فانك اذا اردت ان تعرف ماهية الانسان تجده و
حقيقته فموقوفة على معرفتك لجنسه وهو جزؤه المادي اقدم من معرفتك لنوعه فثبت ان العام اعرف عند
العقل من الخاص ومن ارتاضت نفسه بالفلسفة الالهية يعرف ان مبادي الوجود اعني الفاعل
والغاية اقدم تقوما في ذاتها من معلولاتها وكذا في العقل قدرا وشرفا هذا فقيل وبالجملة المنهج الاشرف في التعليم
ان يكون السلوك العلمي مطابقا للسلوك الوجودي النازل من الاعلى الى الاسفل ومن الاعم الى الاخص

ن

ومناط الوجود مه

ولكل علم جزئي م

علم

الا بعض الافاضل فمن اراد ان يعرف الامور الطبيعية ضيق له ان ياخذ اولا من مبادي الطبيعة المشتركة الاملاك
الطبيعية واحوالها ومنها الى الطبايع المختصة واحوالها من جهة مباديها الغير المشتركة اذ الامور العامة
اعرف عند عقولنا من الامور الخاصة واما في الطبيعة فان كانت جزئية فالشخص الجزئي اعرف عندنا
(في الطبيعة) من المعنى النوعي وبعده من المعنى الجنسي فان المعتقد في الشخص الجزئي ليس ان يوجد حيوانا مطلقا ولا جسما
مطلقا بل ان يوجد او لا جسما خاصا ثم حيوانا خاصا ثم انسانا وهكذا الا ان يفنى الى حقيقة خاصة
جامعة لكل كمال في الطبيعة واما المقصود في الطبيعة الكلية بالمعنى الذي حققناه فهو اولا وبالذات
وجودها هو الاعلى والاشرف منها وهي في المحيط والجيم ثم ما يليه على وجه التبعية واللزوم وهكذا الى ان
(ليس) ينتهي في النزول الى الجسمية والهيولى فالمقصود في فعل الطبيعة الاكمل من الوجود والوجود كما علمت
متفاوت في القوة والضعف والحيطة والقصور وليس مقصودها كما زعمه بعض كلية نوعية كانت
او غيرها اذ الماهية غير مجعولة ولا مقصودة بالذات كما سبق واما المجهول والغاية في القصد
من اي مبدأ كانت فهو الوجود لكن الوجودات قد يشترك في معنى نوعي او جنسي او غيرها العقل ان
يتصورها ويتوسل من تعرف بعضها الى تعرف الآخر ولاجل ذلك يقال العام اعرف عند العقل
من الخاص لان الذي يتفطن به اولا من صفات الموجودات هو المعنى المشترك بين الكل كالشيئية
والموجودية ثم المعنى الذي دون ذلك في الاشتراك كالجوهرية والعرضية ثم كالجسمية وهكذا الى
ان ينتهي الى معنى يحصل كمال نوعي ولذلك الناس كلهم كالمشتركين في معرفة العمومات والاوائل
المفهومات التي لا كمال معتد به فيها وانما يتميزون بان بعضهم يعرف الخصوصيات وينتهي الى
النوعيات ممعنا في التفصيل وهذا الامعان في تحقيق الخصوصيات ينتهي ببعض من هؤلاء الى ان
(بين) يشاهد ويعاين عقولهم صورا عقلية وجودية ذواتا كاملة هي ارباب مبادي النوعيات وهذا هو الفوز
الاعظم من الكمال وهو النتيجة الكبرى من معرفة المعاني العامة والخاصة ولذا قبل المعرفة بذر المشاهدة
وهذه المشاهدة غير الاحساس لان حصول الاحساس كان متقدما على حصول تلك العمومات
والمخصصات بعد ذلك وربما وقف بعضهم في المعرفة على الجنسيات العامة لكن عرف الجسم دون
ان يحصل منها المعاني الفصلية كالنامي حتى يعرف معنى النبات او حصل الجسم النامي ووقف عليه
دون معرفة الحساس حتى يعرف معنى الحيوان فاذا انتهت المعرفة الى الطبايع النوعية واحوالها
وقف النظر البحثي وليس بعده الا المشاهدة الحضورية للطبايع العقلية والصور المفارقة واما معرفة
الطبايع الجزئية فليس بيد العقل بل يفوته من معرفتها لان وجودها كمال الموضوع الجسماني وليس كما للموضوع

التعلم

التعلم فصل في تعديد المبادي التي للطبيعي ان ياخذها على جهة المصادرة اعلم ان للاشياء (والموضوع)
الطبيعية مبادي واسبابا يستنير لها ماهية الموضوع اعني الجسم الطبيعي من حيث يلحقه التغير فهي كانها مركبة من معنى الجسم الطبيعي
والهيئة المذكورة واما الجسم الطبيعي فقد مضى تحقيق ماهيته واما معنى الحركة والتغير فهو اليهم قد علم واما المبادي فللجسم الطبيعي من
حيث هو جسم طبيعي وهو كالجزء من ماهية الموضوع للعلوم الطبيعية مبادئ له من حيث هو كاين الجوهر فاسد بل متغير
في الجملة زيادة في المبادي فالمبادي التي يحصل بها الجسمية منها ما هي اجزاء من وجوده وحاصلة في ذاته وهي
وهي اثنان احدهما المادة كالخشب للسرير وثانيهما الصورة كالهيئة للسرير فالاول استعداد محض يسمى هيولى
وموضوعا وعنصرا واسطقسا كل اسم بحسب اعتبار معنى اخر والثاني هو الصورة الجسمية وهي كون الجسم بحيث
يصح ان يوجد ابعاد خطية متقاطعة على زوايا قوائم وهي اضعف الصور وجودا ووحدة حيث يبقى مع احاد (فيه)
التشكلات والتكممات وكل من كمال هو مبدأ الجسم بما هو جسم كذلك مبدأ الجسم الذي هو نوع من انواع ذلك الجسم
ساير الصور التي للطبيعيات التي هي مبادي اجناسها وانواعها لا تنفك عن مقارنة الجسم الطبيعي مطلقا فيكون
المادة الاولى التي هي احد مبدأي الجسم الذي منزلته من الجسم منزلة الخشب من السرير نسبتها الى الاجسام ذوات
تلك الصورة بهذه النسبة فيكون جوهرا اذ النظر الى انها غير مضافة الى شيء من الصور بل خالية عنها لكن من
شانها ان تقبلها مجتمعة او متعاقبة سواء كان ذلك من شان طبيعة مطلقة جنسية لها حتى لا يكون لها وحدة الا وحدة
ابهامية غير متحققة الوقوع في الاعيان بصفة الوحدة او من شان طبيعة متحققة لها هي بصفة الاشتراك لجميع مجهولة او متنوعة
واقعة في الاعيان على اختلاف المذهبين والذي يبعث الاشارة اليه ان وحدتها الخارجية الشخصية باعتبار
المعنى الذي هي بها دون في الضعف كالوحدة الجنسية للمعنى الجنسي للاشياء وذلك لفرط نقصان وجودها فانها
خالية عن الصور فيكون في طبعها وطبع كل مادة لما بعدها من الصور ان يكون لها مناسبة ما اليها بالنقص
التمام والضعف والشدة والقوة والغنى كانها رسم فيها وظل وشبح وخيال من الصور ويكون الصورة هي
التي تكمل الجوهر المادي بوجودها جوهرا آخر بالفعل بعدما كان بالقوة فاذن ينبغي ان يضع الطبيعي ان بما هو جسم (للجسم)
مبدأين قريبين ذاتيين احدهما هيولى والآخر صورة ان شئت امتدادية مطلقة وان شئت صورة كمالية (صورة)
بعدها من صور الاجسام وان شئت صورة عرضية كما في الاصناف الجسمانية كالابيض والماشي والضاحك
وليوضع ان الهيولى الاولى لا تقوم بنفسها مجردة عن الصورة الجرمية بل كل هيولى بما هي هيولى لا تجرد عن الصور
التي تقومها قائمة بنفسها ويكون الصورة التي تزول عنها لولا ان زوالها انما هو مع صورة اخرى تنوب عنها
وتقوم في التقويم مقام الاولى لبطلت الهيولى لست اقول ان تقويم اللاحقة من الصورة بعينه هو تقويم
السابقة بالعدد بل الهيولى جوهر مبهم الوجود له تحصلات متعددة تحفظ وحدتها الذاتية باي تحصل جاء من الصور

ويتبين ان نوع ابية الطبيعي اخص من الفلسفة الاولى والعلم الكلي ان كل صورة احدث تمامها لحقيقة نوع من الانواع فـ
يجوز تبدلها اما الصورة الاولى والنوع هو النوع الاول ولا الا الشخصية الاولى ما بقية الوجود والشخص هو الشخص الاول بل نوعيته ح
يعتد ذلك بخلاف كل جوهر اخذ مادة لنوع او شخص فان المادة انما اعتبرت في الشي المتقوم بها على وجه الابهام فيجوز
تبدلها والنوع بل الشخص باق بحاله ما دامت الصورة باقية بكمالها ولاجل هذا لا يجوز الحركة في الجوهر الصوري ويجوز
في الجوهر المادي ولاجل ذلك لا يجوز حركة المقدار الجسماني في الكم لانه بما هو نوع مقداري لا بد له من بقاء صورة الصورة الجسمانية ولا
الامتداد المعين مثيره بقاء الموضوع شرط في الحركة والمتبدل الالي زمان يكون حين التبدل فيه ويجوز في الحركة
فيما هو كالصورة المعينة لهذه الجسمية التعليمية كالصورة المقومة لنوع من النبات فانها ما دامت باقية بالعدد
يكون تلك الحقيقة باقية بالعدد وان تبدلت عليها المقادير الجسمية بحسب الموجبات الاستعدادية فان جسمية ما
كاو مقدار اما يكفي لان يكون جزءا مادا بالحقيقة معينة من النبات وهكذا القياس في نوع من الانواع الحيوان في
جواز تبدل القوى النباتية عليه عددا او نوعا مع بقائه بالشخص ما دامت صورته الحيوانية المعينة اعني نفسه
باقية بالعدد فهذا هو الكلام في المبادي الداخلة في قوام الجسم وللاجسام مباد اخر فاعلية وغائية والفاعل
هو الذي طبع الصور التي للاجسام في موادها فقوم المادة بالصور وجودا وقوم منها المركب فيتبعه يفعل صورة
في مادته وذلك المركب يفعل ما يفعل بصورته وينفعل عما ينفعل بمادته والغاية هي التي لاجلها طبعت هذه الصور
في المواد والكلام ههنا لما كان في المبادي المشتركة فيكون الفاعل المأخوذ ههنا فاعلا مشتركا وكذا الغاية المعتبرة
ههنا هي الغاية المشتركة قال الشيخ في الشفاء والمشترك فيه ههنا يحتمل على وجهين احدهما ان يكون الفاعل علة مما
يفعل فعلا اولا يترتب عليه ساير الافاعيل كالذي يعطي المادة الاولى الصورة الجسمية الاولى ان كان شي
كذلك على ما تحققه في موضعه فيفيد الاصل الاول ثم بعد ذلك يتم وجود ما بعده ويكون الغاية مشتركا كانهما
باعث الغاية التي تؤمها جميع الامور الطبيعية ان كانت غاية كذلك على ما تحققه في موضعه فهذا نحو والنحو الاخر ان
يكون المشترك فيه مشتركا بنحو العموم كالفاعل الكلي المقول على كل واحد من الفاعلات الجزئية للامور الجزئية
والغاية الكلية هي المقولة على كل واحد من الغايات الجزئية للامور الجزئية اقول فيه بحث اما اولا فلان الذي
ذكره اولا في تعيين الفاعل المشترك ما له وجه صحة فان الصادر اولا من المبدا الفعال في هذا العالم ليس هو الجسمية
المشتركة في صور الكمالية النوعية بل الطبائع الخاصة الكمالية اقدم صدورا ووجودا من الامور الجنسية كيف وقد حقق في
مقامه ان الذي يجري مجرى الصور متقوم للذي يجري مجرى المادة والطبائع الجنسية لو كان لها وجود محصل قبل
لحوق الصور المنوعة لم يكن تلك الصور صورا بل كانت اعراضا لاستغناء الجسمية عنها في الوجود واما ثانيا فلان الغاية
على المعنى الذي يكون بازاء الفاعل بهذا المعنى يلزم ان يكون جنس الغايات لانه يلزم ان يكون غاية الجسمية اولا وبغير

بتوسطها

بتوسطها كان الفاعل كذلك واما ثالثا فلانه قد صرح الشيخ في الالهيات في فصل القوة والفعل بان ما بالفعل دائما
اقدم من ما بالقوة وبين ذلك بوجوه كثيرة وايضا الجعل في موضع آخر منها في فصل كون الاسطقسات كون الوجود
او الجسم وليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير صورة الجسمية ثم يكتسب ساير الصور واما رابعا فلان الذي
ينبغي ان يوضع الطبيعي من احوال المبادي يجب ان لا يكون مبرهنا عليه في علمه مع ان هذا الفاعل المشترك والغاية المشتركة
بالنحو الذي ذكره ثانيا لا يجوز ايضا ان يكون من المبادي التي يتسلمها الطبيعيون على وجه المصادرة فالحق ان يعني
معنى الفاعل المشترك والغاية المشتركة على نحو آخر غيرهما وان كان قريبا من النحو الاول الذي ذكره الشيخ وهو ان
يكون الفاعل المشترك هو الذي ينتهي منه وجود جميع الاشياء الطبيعية بوسط او بغير وسط وان الغاية المشتركة
هي التي ينتهي اليها ولاجلها وجود جميع الاشياء الطبيعية بوسط او بغير وسط ومثل هذا الفاعل سواء كان واحدا بالعدد
او كثيرا بالعدد وسواء كان فاعلا لغير الامور الطبيعية ايضا او كان مقصور الفعل على تلك الامور فهو فاعل مشترك
لجميع الاشياء الطبيعية من حيث صدورها منه بعينه واحدا او متعددا وكذا القياس في الغاية المشتركة فان ما
يشترك بالمعنى المذكور فالصادر اولا من الفاعل المذكور هو اشرف الطبائع النوعية المتعلقة بالاجسام كالنفوس
الحيوانية على اشرفها ونهاية المقدم حسب شرفه ونهاية الكمال ثم النفوس النباتية كلها الى اقصاها ثم الطبائع المعدنية ثم
الاسطقسات ثم الصور المقدارية ثم المادة المشتركة والغاية اليها في الانفعالات الاعدادية الزمانية في سلسلة والعايد
الرجوع الصعودي على العكس من الترتيب الاول الصدوري الشرفي فيبتدي الوجود من الاخس فالاخس كالصور
الجسمية والعنصرية الى الاشرف فالاشرف كالنفوس وما بعدها والفرق بين وجودي النظيرين في كل مرتبة مما يحتاج الى
كلام مشبع لا يناسب هذا الموضع وظاهر ان الفاعل بهذا المعنى وكذا الغاية بالمعنى المشار اليه خارج عن علم الطبائع
الماديات والمتغيرات واما انه واحد في ذاته او كثير واجب او ممكن فمما يبين في موضع آخر ليس على الطبيعي ان
يبرهن عليه ولا ايضا وجب عليه ان يضعه ويتسلمه واما ان المبادي المشتركة في الاجسام الطبيعية هي ما ذكر فيجب عليه
ان يضعه وهو مبرهن عليه في الفلسفة الاولى واما الجسم من حيث وجوده الخاص المتغير او المتشكل او الكائن الفاسد
فان له زيادة مبدا فان كون الشي متغيرا يقتضي اولا وان يصير ضد الاستكمال كالا ذاتيا او عرضيا
او كاينا وان كان المفهوم من كونه متغيرا غير المفهوم من كونه مستكملا والمفهوم من كونه كاينا او حادثا غير المفهوم
من كليهما جميعا لا بد وان يكون فيه شي ثابت هو المتغير وصفة كانت موجودة فقدت وصفة كانت معدومة
فوجدت ومعلوم انه لا بد للكاين من حيث هو متغير في ذاته من ان يكون له امر قابل لما تغير عنه ولما تغير اليه وصورة
حاصلة وعدم سابق لهما الصورة الزائلة وعدم مقارن معها الى الزائلة وهذا في التغيرات التي في الصفات
الزايدة على جوهريات الاشياء معلوم لاكثر الناظرين واما كون فينفصل امر وجوده قديما وذلك في جوهريات الطبايع

المادية مما وجهوا لم يتيسر لاحد بعد المعلم الاول ومن بعده وحذوه من الفلاسفة حيث سلف ذكره من كيفية تجدد الطبيعة ١٩٣
والقدم وجود كل جزء منها بالعدم وعدم كل جزء منها بالوجود ففي هذا يجب ان يكون العدم معدودا من جملة المبادي
المقومة للكائنات فان العدم شرط لانه كون الشيء متغيرا واذا كان التغير في جوهر الشيء وقوامه كان للعدم
شركة في تقويمه مع سائر المقومات فرفع العدم بالكلية مما هو متغير في ذاته يوجب رفع ذاته من قبل عكس فالعدم على
هذا الوجه مبدأ بمعنى انه لا بد منه في وجود الشيء ولو فتش في اطلاق اللفظ وقيل المبدأ هو الذي لا بد من سقم
وجوده في وجود شيء فلا مبالاة لنا في ذلك مع قائله فليستعمل بدل المبدأ المحتاج اليه فالعدم لا بد من اخذه
في تحديد المتغير المستكمل وكذا لا بد من اخذ الصورة فيه على ان هذا العدم ليس هو العدم المطلق بل عدم له نحو
من الوجود كانه عدم شيء مع تهيؤ واستعداد في مادة معينة فان الانسان لا يتكون من كل لا انسان بل
لا انسان في قابل للانسانية لكن الكون باعتبار الصورة لا العدم والفساد باعتبار العدم لا الصورة
وقد يقال ان الشيء كان من الهيولى ومن العدم ولا يقال من الصورة فيقال ان السرير كان من الخشب
او كان من اللاسرير واعلم ان في كثير من المواضع يصح ان يقال انه كان من الهيولى ومن العدم وقد يكثر
فيها انه يصح وانما يقال كان عن العدم فانه لا يقال كان من الانسان كاتب والسبب فيه ان بعض
المتغيرات فيه استكمال المادة بصورة كمالية توجب وجودها فساد الصورة الاولى او حالة وجودية لها
فالاول كالنطفة اذا تكون منها انسان حيث يزول صورة النطفية والثاني كالخشب اذا تكون منه سرير
فانه وان لم يزل عنه صورة الخشبية مطلقا لكنه قد خلا عن صورة ما وشكل ما بالنحت والنجر وبعضها ليس فيه استكمال
بصورة تقتضي وجودها زوال شيء من الهيولى كالانسان اذا صار كاتبا فان الانسانية باقية فيه بذاتها وصفاتها
الوجودية ففي الضرب الاول من الموضوعات والهيوليات يقال فيها من بمعنى بعد وفي الضرب الثاني
اذا استعمل لفظ من او لفظ عن كان على انه اذ وهو ان الكاين متقوم منها كما يقال من الزاج والعفص مداد
وتفصيل هذا المقام يطلب في الشفاء والذي لا بد ان يعرفه الرجل العلمي ان جميع التغيرات الطبيعية يلزمها ان ينتقل
مادة الشيء من صورة الى صورة كمالية وان الصورة الاولى وان زالت من وجودها الناقص لكنها حيث م
اشتدت واستكملت فكانها باقية من حيث السنخ والذات فيجوز استعمال لفظ من او عن بحسب كل
المعنيين وبعض التغيرات الغير الطبيعية ايضا يجري هذا المجرى كالانسان اذا صار كاتبا فيصح فيه الاعتباران
بخلاف البعض كالسرير اذا توفي او الانسان اذا هرم والحيوان اذا مات فان الهرم والموت وما يشبههما
ليست معدودة من الغايات الذاتية التي توجهها التغيرات الطبيعية بالذات بل هي من الضروريات التابعة
للاستكمالات فيجوز عدها من الامور الغير الطبيعية كالاتفاقات والقسر مما ذكره القدماء في مثل هذا الموضع حال

شوق الهيولى

شوق الهيولى الى الصورة وتشبيهها بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر قال الشيخ وهذا شيء لست افهمه اقول قد مر الكلام
منا في مباحث العقل في تصحيح هذه الدعوى واذا اريد من الهيولى مطلق المادة المستكملة بالصورة حتى يشمل
المواد البدنية لقواها الحسية المستكملة بالنفوس بل يشمل العقل الهيولاني المستكمل بالعقل بالفعل لم يكن في اثبات
الشوق لمادة الى الصورة ولو باعتبار بعض الافراد كثير اشكال **فصل** في كيفية كون هذه المبادي
للكائنات اعني المادة والصورة والعدم مشتركة اما الهيولى فالمشهور من راي الفلاسفة انه لا توجد هيولى مشتركة
لجميع الصور الطبيعية باعتبار ان الاجسام منها ما هي قابلة للكون والفساد ومنها ما ليست قابلة للكون والفساد
بل وجودها بالابداع فلا يكون لها هيولى مشتركة تارة تقبل صورة الكائنات الفاسدة وتارة تقبل صورة
ما لا يفسد في طباعها ولا كون فيه لانه فان ذلك مستحيل نعم ربما جاز وجود هيولى مشتركة لمثل الاجسام الكائنة
الفاسدة التي يفسد بعضها الى بعض ويتكون بعضها عن بعض للجميع هذا ما ذكره الشيخ اقول ان الذي ذكره
من الفرق ان بعض الاجسام مبدعة وبعضها كائنة فاسدة فهذا فرق من جهة الصورة لا من جهة المادة
فجاز في الاحتمال العقلي ان يكون جوهر الموضوع للصورة المبدعة والصورة الكائنة شيئا واحدا قابلا في ذاته
لقبول كل صورة لكن بعض الصور في نفسها بحيث لا يكون لها ضد مفسد وبعضها في نفسها ما له ضد فيكون
الاختلاف بين القسمين من جهة الصورة لا من جهة المادة والذي يقوي هذا الظن ان الهيولى الاولى في
نفسها ليس الا قوة لقبول الاشياء من غير تخصص لها في ذاتها والا لكانت مركبة من قوة وفعلية ومادة وصورة
فلا تحصل لها الا بالصورة ولاجل ذلك كون التركيب منها ومن الصورة اتحادية على انك قد علمت في مباحث حدوث
العالم ان صورة الافلاك والكواكب بحسب خصوصياتها وجزئياتها كائنة فاسدة واما طبائعها الكلية
فليست بابدية بل عقلية واما المبدأ الصوري المشترك فالشيخ قد جوز ذلك واحدا بالعدد في الصورة الجسمية
الامتدادية دون غيرها من الصور الكمالية وقد اشرنا الى فساده والعجب ان الشيخ لم يجوز كون الهيولى الاولى واحدة
بالعدد حيث قال فان كان تصرف الاجسام في الكون والفساد انما هو في ما وراء الصورة الجسمية حتى يكون مثلا
الصورة الجسمية التي في المادة اذا استحالت هو لها باقية بعينها فيكون للاجسام مبدأ صوري على هذه الصفة مشترك
بالعدد وبعده مباد صورية يخص كل واحد منها مشتركة بواسطة اختلاف الصور مع ان اول ما يحصل للهيولى
عنده هو الصورة الامتدادية الجرمية كما هو المشهور ونسبة الصور الكمالية النوعية الى الجسمية هذه النسبة فكيف لم
يصير اختلافها موجبا لاختلاف الجسمية وقد صار موجبا لاختلاف الهيوليات مبطلا لاشتراكها للكل على
ان الهيولى ضعيفة الوجود ولا يقدح في وحدتها الشخصية كثرة الصور كما مر بيانه بخلاف الجسمية فانها تتبدل بالاتصالات
والانفصالات وغيرها من الاسباب فالحق ان المبدأ الصوري المشترك من الامور الطبيعية يمتنع ان يكون هو الصورة

حيث قال فان كان تصرف الاجسام في الكون والفساد انما هو في ما وراء الصورة الجسمية حتى يكون مثلا الصورة الجسمية التي في المادة اذا استحالت هو لها باقية بعينها فيكون للاجسام مبدأ صوري على هذه الصفة مشترك بالعدد وبعده مباد صورية يخص كل واحد منها ١٢

الاضداد به لتبدلها في كل كون وفساد واتصال وانفصال بل لا نسب الصور به ان يكون مبدء الصوري مشتركا هو
ما جعله جماعة الحكماء المتقدمين حيث اعدوا العالم كله حيوانا واحدا له نفس واحدة هي نفس الكل وصورة الكل
وهذا ما لا يبعد عن الصواب سيما عند من يجعل الفلك الاعظم جسما واحدا مشتملا على جميع السماويات له حركة واحدة
دايرة حول مركز الكل فان اختلاف الابعاض بالنوع اذا روعي فيها ترتيب ونظام بين الاشرف والاخس
والالطف والاكثف لا يقدح في الوحدة الشخصية لصورة الجميع كالانسان الذي هو عالم صغير قال الشيخ ولو كان
للاجسام مبدء اصوري مشترك بهذه الصفة المذكورة لكان مداوم الاقتران بالهيولى ولا يكون ولا يفسد بل
يتعلق ايضا بالابداع اقول قد علمت مما سبق ان كون الشيء دايم الاقتران بالهيولى ينافي كونه ابداعي
الوجود غير كاين ولا فاسد فان الهيولى عبارة عن امر حامل لقوة وجود الشيء وامكانه الاستعدادي ثم لحدوثه
وكونه حتى لو كان الشيء مسلوب القوة والاستعداد والحدوث استحال تعلقه بالهيولى ومثل ذلك الشيء
صورة محضة اذ كل ما يتعلق وجوده بالهيولى فلابد وان يكون للعدم مشاركة في قوام وجوده وانه لا يحصل الا بالحركة
والزمان فلا يكون ابداعيا واما الذي قررناه من الصورة ان يكون مبدء اصوريا مشتركا فينبغي ان يكون
لذاته جهتان احدهما عقلية حاصلة بالابداع والاخرى طبيعية متعلقة بالهيولى والكون والفساد والنفس الكلية
من هذا القبيل فانها من حيث جوهرها العقلي صورة ابداعية من عالم الامر ومن جهة قواها الطبيعية متعلقة
الوجود بالهيولى سارية فيها كاينة فاسدة قال واما العدم فلا يجوز ان يكون من جملة عدم مشترك بالمعنى الاول
من الكون المذكور في الاشتراك لان هذا العدم عدم شيء من شانه ان يكون وهو معنى القوة والاستعداد
ثم يعد ان يبطل عند وجود ذلك واما المشترك بالمعنى الاول من النحوين المذكورين للاشتراك فلا شبهة في ان
المبادي الثلثة مشتركة بهذا المعنى اذ يصدق على كل من المواد في الكاينات والمتغيرات ان له هيولى وصورة
وعدما وهذا المفهوم الكلي المشترك لا يقال انه لا يكون ولا يفسد على نحو ما يقال للكليات الطبيعية انها لا تكون ولا تفسد
هذا ما قرره الشيخ واقول قد اشرنا سابقا ان الاشياء المتجددة الوجود هي بحيث يكون وجودها يخالط عدمها
ويشابك فيها الوجود والعدم وان لعدمها حظا من الوجود ولوجودها حظا من العدم اذ وجود كل جزء من
اجزائه عدم الجزء الآخر ووجود ذلك الجزء عدمه وكذا كون كل فرد هو فساد الآخر وفساده كون الآخر وجملة
الكل كان له وجود الكل فيما يعتبر من الزمان كذلك له عدم عن الكل في ذلك الزمان وكذلك حال الاتصال
للكائنة الجوهر المقداري المسمى بالجسم الوجود في نسبة وجود كل جزء مكاني منه الى عدم الجزء الآخر المكاني منه بحسب وجود
الكل المعدوم الكل متعينين الى كل المكان وقد علمت ان نحو وجود الطبيعة الجسمانية هذا النحو بحسب كلا الحيثيتين فاذن
لو كان لجميع العالم الجسماني صورة واحدة مشتركة كما جوزه الشيخ لم يبعد ان يقال ان له عدما واحدا مشتركا بالمعنى

الاول

الاول ايضا وان كان ذلك العدم منحلا الى اعدام كثيرة لا تحصى ثم قال الشيخ ان لهذا العدم نحوا من الكون ايضا بالعرض
ومن الفساد ايضا بالعرض فكونه هو ان يفسد الصورة عن المادة فيحصل عدم هذه الصفة وفساده ان يحصل الصورة
فلا يكون مع العدم موجودا ولهذا العدم عدم بالعرض كما ان له وجودا بالعرض وعدمه هو الصورة لكن ليس تمام
الصورة ووجودها بالقياس اليه بل ذلك عرض له باعتبارها وقوام وقوام هذا العدم ووجوده هو
بنفس القياس الى هذه الصورة اقول هذا الذي افاده من ان للعدم كونا وفسادا بالعرض انما
يجري في حوادث قارة الوجود دفعية الحصول وانت تعلم ان ذا الوجود الاشياء متدرجة الكون غير مستقرة
الذات كالحركة والزمان وما ينطبق عليهما من افراد مقولات يقع فيها الاستحالة حتى الجواهر الطبيعية
عندنا فاذن العدم في مثل هذه الاشياء كالوجود فيها ان له كونا وفسادا بالذات لان كل جزء
من اجزاء المتصل التدريجي كما يصدق عليه بهويته معنى الوجود كذلك يصدق عليه بهويته معنى عدم الجزء الذي
بعده وبه فساد الذي قبله ولان وجود كل جزء كاين بحيث يعتبر فيه قوامه من حيث هويته فساد الجزء
السابق ولاجل ذلك يعد العدم من المبادي لا كل عدم بل عدم جزء سابق كونه على هذا الجزء فكما ان الصور
متجددة الوجود متصل بعضها ببعض فللصورة كون متصل وفساد متصل فكذلك الاعدام متصل بعضها ببعض
فللعدم ايضا كون متصل وفساد متصل وفساد العدم هو كون الصورة كما ان كون الصورة هو فساد العدم
فليس لاحد ان يقول ان اطلاق العدم على ما هو في الامر التدريجي الحصول بما هو تدريجي الحصول اطلاق مجازي
بالعرض فان التدرج في الوجود لا يحصل الا بالتدرج في العدم فيكون لكل من الوجود والعدم له كونا و
فسادا بالذات ثم اطلاق الكون والفساد على الصورة بما هي صورة اولى من اطلاقهما عليها بما هي
عدم ثم لا يخفى عليك ان اطلاق الاسم على افراد كل من هذه المبادي الثلثة اعني المادة والصورة والعدم بحسب
معنى مشترك في افراده كل منها بالتشكيك ومع ذلك ليس يمكن لنا ان نقول ان كل منها يدل على ما تحته بالتواطؤ
الصرف بل يجب ان يكون دلالتها دلالة التشكيك كدلالة الوجود والمبدأ وذلك لان تحت كل منها
امورا شتى تختلف في معنى تلك المبدائية بالتقدم والتاخر والاشد والاضعف فالجميع ما يقال انها هيولى طبيعية
مشتركة في انها امر هو بالقوة شيء آخر فقد يكون بسيطا وقد يكون مركبا وقد يكون بعيدا وقد يكون قريبا
وكذا الصورة فمنها جوهر ومنها عرض اذ المراد من الصورة في هذا المقام ما به يخرج الشيء من القوة الى الفعل
سواء كان جوهرا او عرضا وجميع ما يقال له انه عدم فهو له وجود صورة بالمعنى المذكور ولا شك في انه ذو
التقدم والتاخر والشدة والضعف بقياس الى الصورة ثم لا يخفى ان النظر هيهنا في مبادي الصورة والاعتبارات
التي فيها انما ينصرف الى حيثية كونها اجزاء ويجب انها احد جزئي الكاين لا انها مبدأ فاعلي وان جاز ان يكون

مبدا فاعليا مجوز الآخر او لغيته او حركة ثم انه قدرت الاشارة الى ان الطبيعي لا اشتغال له بالمبدا الفاعلي والغائي
المشتركين بالنحو الاول واما بالنحو الآخر ايضا من حيث اشتراكها وعمومها وان كان يبحث عن افراد كل منهما
واما الفاعل المشترك او الغاية المشتركة بالنحو الاول لطائفة من الامور الطبيعية فلا نظر للطبيعي بحث عنهما **فصل**
في ان اى العلل ينبغي ان يكون اشد مطلبا واهتماما للطبيعيين لا شبهة في ان صورة
الشي احق بان يطلب من مادته لاجل تقرير مهيته لما علمت من ان بها يكون الشي هو هو بالفعل ومن مادته
التي هو بها هو بالقوة وكذا لا شبهة في ان كلا من الفاعل والغاية للشي اوسط بالاهتمام به لتحقيق وجود ذلك الشي
من مادته واما الترتيب بين هذين المبداين والصورة فطلب الصورة يشبه ان يكون اقدم من طلبهما و
لهذا قيل في علم البرهان ان مطلب ما اقدم من مطلب لم لكن طلبهما اشرف منالا والعلم تبعه من طلب الصورة
فان الفاعل والغاية هما تمام وجود المعلول وتمام الشي هو ذلك الشي مع امر زايد هو كالة كما للصورة
فقط لا يتم وجود الشي ما لم يحصل معه فاعله وغايته فاما المادة فانقص العلل اهتماما واكثر الجمهور زادهم كثير الاهتمام
لمراعاة المواد دون الصورة والطالبين للاجساد دون الارواح وان كانت تلك المواد صورا
لمواد هي اخس منها وجودا وحكى الشيخ في الشفا ان بعض الطبيعيين رفض مراعاة امر الصورة رفضا كليا
واعتقد ان المادة هي التي يجب ان تحصل وتعرف فاذا حصلت فما بعد ذلك اعراض ولواحق غير
متناهية لا تنضبط ويشبه ان يكون هذه المادة التي قصر عليها هولاء نظرهم هي المادة الجسمية المنطبعة
دون الاولى فكانهم من الاوسط عاملون يعني لو تفطنوا العلما ان الذي حصلوه وعرفوه على زعمهم وجعلوه
مادة فهي بالحقيقة صورة قال وربما احتج بعض هولاء بعض الصنايع وقاس من الصناعة الطبيعية من
الصناعة المهنية فقال ان مستنبط الحديد وكده تحصيل الحديد والغواص وكده تحصيل الدر وما عليها
من صورتهما والذي يظهر لنا فسادها هذا الراى افاده ايانا الوقوف على خصايص الامور الطبيعية وفي حقايقها
التي هي صورتها ومناقضة صاحب هذا المذهب نفسه فانه ان اقتصر الوقوف على الهيولى الغير
الصورة فقد قنع من العلم بمعرفة شي لا وجود له بل كانه امر بالقوة ثم من اى الطرق يسلك الى ادراكها اذ قد اعرض
عن الصور والاعراض صفحا وهي التي تجر الذهن الى اثباتها فان لم يقنعه الوقوف على الهيولى الغير الصورة
ورام الهيولى لصورة كالهوائية والمائية وغير ذلك فقد خرج من النظر في الصورة ثم ذكر ان مستنبط الحديد
ليس الحديد موضوع صناعته بل هو غايتها وموضوعها الاجسام المعدنية التي يكب عليها بالحفر والتدويب
وفعل ذلك هو صورة صناعته ثم تحصيل الحديد غاية صناعته وهو موضوع لصانع اخرى وبالجملة طلب كل شي
هو بالحقيقة طلبه بما هو صورة لا بما هو مادة ثم قال وقد قام بازاء هولاء طائفة اخرى من الناظرين

في علم الطبيعة فاستخفوا بالمادة اصلا وقالوا انها انما قصدت في الوجود لتظهر فيها الصور وان المقصود الاول
هو الصورة وان من احاط بالصورة علما فقد استغنى عن الالتفات الى المادة الا على سبيل شرح
ما لا بينة قال وهولاء اسرفوا في جهة اطراح المادة كما اولئك في اطراح الصورة فقد قنعوا بان جهلوا
المناسبات التي بين الصور والمواد اذ ليس كل صورة مساعدة لكل مادة ولا كل مادة ممهدة لكل صورة
واذا كان العلم التام الحقيقي هو الاحاطة بالشي كما هو وما يلزمه وكانت ماهية الصورة النوعية مفتقرة
الى مادة معينة فكيف يستكمل علما بالصورة ثم قال والمادة اعم اشتراكا فيها وابعد عن الصورة من
المادة الاوسط وفي علمنا بطبيعتها او انها بالقوة كل شي نكتسب علما بان الصورة التي في مثل هذه المادة
الى واجب رد الى الحاجة فاوى عنها او ممكن غير موثوق به بل الطبيعي مفتقر في براهينه ومحتاج في استتمام
صناعته الى ان يكون محصلا للاحاطة بالصورة والمادة جميعا لكن الصورة يكسبه علما بما هو به الشي بالفعل
اكثر من المادة والمادة يكسبه العلم بقوة وجوده في اكثر الاحوال ومنها جميعا يستتم العلم بجوهر الشي
اقول ليس اسراف هولاء في اطراح المادة مثل اسراف اولئك في اطراح الصورة بل ما ذكره
لا يخلو عن وجه قوة وان الذي ذكره الشيخ من افتقار مهية الصورة الى مادة معينة ليس بمسلم فان
مهية الصورة يحسب مطلق وجودها متقومة لتلك المادة كما ان مهية الصورة الجسمية متقومة لوجود المادة
الاولى انما حاجة الصورة الى مادة مشتركة او معينة هي بحسب تشخصات افرادها ولوازم هوياتها
واما بحسب مطلق وجود ماهيتها بما هو وجود تلك الماهية الصورية فلا حاجة لها الى المادة من المواد
اصلا كيف وقد اقمنا البرهان على ان لكل من هذه الصورة الطبيعية نحوا من الحصول مجردا من المواد
ولواحقها فمن اطرح المادة في تحصيل العلم بمهية كل من الانواع الطبيعية من حيث مهيتها المطلقة المجردة
عن الاشخاص الخارجية فلم يبعد عن الصواب كثير بعد وذلك لان معرفة الاشخاص المعينة بما هي اشخاص
غير مطلوب في العلوم الحقيقية لان مطالبها يجب ان يكون ثابتة غير متغيرة ثم لو بحث عن الاشخاص بما هي اشخاص
الطبيعة لو جعه على الوجه الكلي كان من المطالب وحينئذ يكون البحث قويا بان يكون جامعا للعلم بالمادة والصورة
معا ثم نقول ان ما ذكره من ان المادة اعم اشتراكا فيها وابعد عنها الصورة من الهيولى الاوسط وفي علمنا كذا
وكذا لا يدل دلالة واضحة على ما هو بصدده فان البحث عن احوال المادة الاولى وانها مادة الصور كافة
وانها بالقوة كل شي وانها واحدة او متعددة وان وحدتها اى نوع من الوحدة او غير ذلك قد يكون
جمع ذلك في الحقيقة بحثا عن الصورة فيكون لا عن المادة بما هي مادة فان الهيولى الغير المتغيرة فيها معنيان
مشتبهان بالمادة والصورة اعني جنسها وفصلها فالجوهرية جنسها وكونها مادة للاشيا فصلها وكذا كونها

بالقوة لكل شي هو فعليتها التي بها تمت نوعيتها البسيطة فان البحث عن كون البسيط في الحقيقة في باب البحث عن ان كون
كل من شي من الانواع التي ركبت منها ومن الصورة لكل من نوع جسماني وقع البحث عنه وعن احوال
من جزان يقع الالتفات الى جانب مادته الاولى فلو كان معرفة المادة لكل نوع مما يجب البحث عنها
في معرفة ذلك النوع لا يستحيل لاحد من الناس معرفة شي من انواع الاجسام في الكمال الا بمعرفة الهيولى
الاولى والمراجعة اليها والامر بخلافه فكيف وكثير من الحكما والسابقين انكروا ان يكون لها حقيقة
والذي يسنح بالبال في هذا المقام ان يقال ان الانواع المادية بما هي واقعة في عالم التغير والحركة مسبوقة
بالعدم والحدوث والحركة والكمال فهي لا محالة لا بد ان يكون لها جهة قوة وجهة فعلية فاذن ينبغي للحكيم
ان يعرف كل واحد من جانبي نفسه وكماله وجهتي قوته وفعليته ومادته وصورته لان صورته صورة شي متحرك
نحو الله ويستكمل بها **فصل في معرفة كيفية تركيب الجسم الطبيعي من مادته وصورته** الى قد تنبه
سواء فيما افطن به بعض المتاخرين من اعلام جلة ثابت شيراز حرسها الله وهو ان التركيب منهما اتحادي ترتيب ذلك
ليستند على تمهيد مقدمتين احدهما ان الموجودات كما مر مرارا متفاوتة في فضيلة الوجود فيكون بعضها في الكمالية بحيث يكون
بوحدته عين معان كثيرة لا توجد تلك المعاني برتبتها في غيره الا متفرقة وبعضها ليس كذلك بنفسه في الوجود
مثال الاول الانسان اذ يوجد فيه جملة ما يوجد متفرقة في الحيوان والنبات والجماد وثانيهما ان التركيب قسمان
احدهما ان ينضم شي الى شي آخر يكون لكل منهما ذات على حدة وفي المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من الخشبات
ومثل هذا المركب لا يكون تركيبه طبيعيا بل اما صناعي كالبيت واما اعتباري كالحجر الموضوع بجنب الانسان
واما طبيعي بالعرض لا بالذات كتركيب بعض اجزاء الحيوان مع بعض كما سيتضح والثاني ان يتحول شي في ذاته الى ان يصير
شيئا آخر ويكمل به ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد هو عين كل واحد منهما وعين المركب كالجنين اذا صار
حيوانا وكالانسان اذا صار حكيما وبالجملة كل مادة طبيعية اذا تصورت بصورة جوهرية والتركيب في هذا القسم
لا باس بان يسمى تركيبا اتحاديا وهذا التركيب اجزاؤه خارجية ولا يبطل به الوفاق بين
البسيط والمركب ولا بين التركيب العقلي والخارجي فان هذا المركب يجوز لبعض اجزائه ان يتحد في الوجود اي
الذي بازاء الجنس منه الذي بازاء الفصل بخلاف المركب العقلي فقط الا ترى ان الهيولى لا يمكن وجودها
مفارقة عن فاعلية الصورة مع فرضيته بخلاف الحيوانية اذ قد يكون لها مفارق عن الناطقية وكذا الجسم
النامي اذ يوجد في غير الحيوان مفارقا عن القوة والحس والحركة على هذا الاتحاد كثيرة احدها صحة الحمل بين
المادة والصورة كقولنا الحيوان جسم نام والنبات جسم والجسم جوهر قابل ومفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود والا
ان جهة الحمل والاتحاد غير جهة الجزئية والتركيب كما علمت في مباحث الماهية وبالجملة كيفية كون الجزئين في المركب الطبيعي

واحدا

واحدا في نفس الامر هو ان اعتبار هذا التركيب كما اشرنا اليه من حيث ان للعقل ان يحلل هذا الواحد الطبيعي الى جزئين
واعتبر كل منهما بغير الآخر نظرا الى ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الآخر ثم يصير عينه لا
ان لها وجودين في هذا المسمى بالمركب كما هو المشهور وعليه الجمهور اذ البرهان يكذبه او نظرا الى ان شيئا آخر وهو ان
يكون امر واحد له معنيان جنسي وفصلي ثم القدم في ذلك الامر من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث انه عين
الآخر فالنظر الاول في التغيرات ~~الاول في التغيرات~~ الاستكمالية الطبيعية والثاني في التغيرات الاتفاقية والقسرية
مثال الاول الحبة اذا صارت نباتا والنطفة اذا صارت حيوانا مثال الثاني الشجر اذا قطع او قلع والماء
اذا صار هواء فالشجر اذا قطع فالمنقطع منه القدم من حيث انه عين النامي ويبقى من حيث انه عين الجسم
كذا الكلام في الماء اذا صار هواء او القدم من حيث انه ماء ويبقى من حيث انه جسم فالاجزاء في هذه المركبات
الطبيعية تحليلية عقلية الخ كما في البسائط الخارجية لا انها ذوات متعددة في الخارج اذ لو كانت المادة
والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم بحسب الخارج لم يصح حمل احدهما على الآخر باي اعتبار اخذت كما نقل
عن بعض المحققين ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع ان يحمل احدهما على الآخر ويقال هو هو او
يقال المجموع منهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد وان فرض بينهما اي ارتباطا لكن يشهد بهذا بداهة العقل
لكن المادة يحمل على المركب المذكور اذا اخذ بوجه كما علم في موضعه وصرح به اكثر المحققين كالشيخ الرئيس
ومن بعده وحده فيكون عين المركب وكذا الصورة تحمل عليه وكل منهما يحمل على الاخرى فالكل واحد لا كثير
الحجة الثانية ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد الثلاثة مثلا لو كان في
الياقوت جزء ناري بالفعل والا كانت الصورة الياقوتية حالة فيها لان حلولها في مجموع الاجزاء وحلول الاجزاء
كما اطبق عليه جمهور مثبتيها ولو كانت الصورة الياقوتية حالة في الجزء الناري وهو ح نار بالفعل يكون
جسم واحد نارا وياقوتا معا وهو محال ويتحقق ياقوت غير مركب من العناصر الاربعة وهو خلاف ما اتفقوا
عليه وكيف يكون الجزء الناري موجودا فيه ولا ينطفي في الزمان الطويل الذي يكون الياقوت موجودا فيه
مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية ولان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل كان اي جزء فرض
فيه وان كان في غاية الصغر ياقوتا فاذا لم يكن الاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل في المواليد الثلاثة لم يكن
تركيب المواليد منها ومن صورها الا تركيبا من هذا القبيل فان العناصر تنقلب اخلاطا والاخلاط تنقلب نطفة
والنطفة تنقلب علقة وهكذا الى ان تنقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل
فيما هو اللاحق حتى يكون فيه كثرة في نفس الامر بل كل واحد من الغذاء واجزائها امر واحد طبيعي لا كثرة في
نفس الامر نعم للعقل ان يقسم كل واحد منها بحسب آثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار جنس

باعتبار وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار وبعضه ذلك ما ذكره الشيخ في الحكمة العلائية من ان الهيولى 167
والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى **الحجة الثالثة** ان مادة الشي
التي بها يكون الشي بالقوة وصورته هي التي بها يصير بالفعل فلا بد ان يكونا متحدين ويكون الصورة الشي
بعينها ذلك الشي ولذلك حكموا بان الهيولى الا وسا قوة محضة لكل شي قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات
وظاهر ان الشرف والبرازة من القوى مرتب في صنف المراتب على الكل فهي من الجانبين الى
الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة وكذا ما ذكره الشارح القديم في شرح حاشية قوله
لان الهيولى شي بالقوة متى حصلت في الجسم وما ذكره بهمنيار في التحصيل كتاب الالهيات ان الهيولى
شي ليست في موضوع فهي اذن جوهر والجوهر التي لها ليست بجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل بعدها
لان يكون بالفعل شيئا بالصورة كيف ولو كان تركب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلتين في نفس الامر
لم يصح تعريف الصورة بانها مهية الجسم كما لا يصح تعريف السقف بانه مهية البيت لكنهم عرفوا الصورة
بانها هي مهية الشي التي بها هو هو كما عرفها الشيخ في الشفا بها حيث قال ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة
واعراضا وصورته هي مهيته التي بها هو هو ومادته هي المعنى الحامل لمهيته واما اذا كان تركيب الجسم منهما على
ان يكونا ذاتا واحدة صح تعريف صورة الجسم بمهيته لان هذا الامر الواحد هو صورته غاية الامر ان
يجوز للعقل ان ينتزع منه امرا آخر مبهما وقد صار عين هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر **الحجة الرابعة**
ان النفس صورة للبدن والبدن مادة له كما ذهب اليه المحققون من الحكماء وصرح به الشيخ واتباعه ثم
ان النفس تتصف بصفات معينة للبدن وكل ما اتصف بصفة معينة لشي فهو عين ذلك فالنفس
عين البدن اما الصغرى فهي مما يعلم كل احد بالوجدان ان الذي يشير اليه بانا هو المتحرك الجالس الآكل
الشام الذائق فيقول انا اجلس واكل واشم واذوق وغير ذلك من غير تجوز واستعارة وهذه
كلها بخصوصها صفات البدن وقد اتصفت بها النفس واما الكبرى فلما ثبت في مقامه ان الصفات الواحدة
المعينة لا تقوم بموصوفين لان العرض وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموصوفه ولا يمكن ان يكون وجوده
في نفسه وجودا لامرين مختلفين من غير ان يتحد اثبت ان النفس بحسب الوجود تكون عين البدن فاذا
ثبت انها عين البدن ثبت ان كل صورة عين مادتها اذ لا قائل بالفصل ولان غير النفس من الصور اولى
بان يكون عين المادة اعضالات وتفصيات احدها انه قد صرح صرح القوم بان الصورة | من النفس بان يكون عين البدن
علة للهيولى ومع الاتحاد لا يتصور ذلك وجوابه ان العلية المذكورة فيها ليست من حيث انها شي واحد
بل اذا صار هذا الواحد كثيرا بتحليل من العقل يحكم بعلية بعض منه لبعض والاجزاء ان يكون في الوجود شي واحد

بوجد له

بوجد لكثرة خارجية يتحقق بينها علية ومعلولية في اعتبار الكثرة كما في اجزاء حد المهية الواحدة كالسواد من جنس وفصله
حيث يحكم العقل بعد التحليل بان فصله وهو قابض البصر علة لجنسه وهو اللون وكل منهما علة المهية في اعتبار
التجريد واحدهما محمول على الآخر وعلى المهية باعتبار الاطلاق فكذلك المادة والصورة وان كانتا ذاتا
واحدة لكن اذا اخذت احديهما مقيدا بكونه فقط لم يصدق حملها على تلك الذات لان تلك الذات ليست
احديهما فقط بل هي عين هذه والاخرى معا فاحد الجزئين ماخوذا بهذا الاعتبار يسمى مادة او صورة فاذا
لم يوخذ بهذا الاعتبار بل اخذ مطلقا ليصدق حمله على المهية وعلى الآخر فيسمى جنسا او فصلا فان الجنس والمادة
معنى واحد اذا اخذ مطلقا كان جنسا واذا اخذ مقيدا بانه لا يكون غيره كان مادة وكذلك حال
الفصل والصورة فظهر ان الجنس والمادة متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار وكذا الفصل والصورة و
ثانيها كون المادة والصورة ذاتا واحدة على ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت
اذ هناك امر واحد بالفعل فجاز ان يكون مادة وصورة باعتبار وجنسا وفصلا باعتبار واما المركب
الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلك اذ هناك امور متعددة مختلفة الحقيقة كالعظم واللحم والعصب
فكيف يكون هذه الامور المختلفة عين الصورة الفرسية وهي امر واحد اقول ليس يلزم ان يكون كل
ما لو وجد من الصورة والكيفيات مع مادة الشي داخلا في قوام مهيته ولا في قوام هويته على ان تلك الهوية بل ربما
يكون من اللواحق او المعدات اذ قد مر ان مادة الشي يعتبر فيها على الوجه الابهام فالصورة الفرسية هي امر واحد
يصدر عنه هذه الافاعيل على المادة بنحو من الترتيب وهي الحقيقة ذات الفرس وهويته التي بها هو هو وهذه
الاعضاء من آثارها ولواحقها وليست هي داخلة في مادته ولهذا قد لا يفسد عند زوال الصورة ولو كانت
هذه الامور كلها اجزاء المادة الفرس بخصوصها لم يبق شي منها عند موته وفساد صورته وليس كذلك في ذلك
لان الصورة على اي وجه كانت علة للمادة المخصوصة واذا بطلت العلة بطل المعلول بخصوصه بل الفرس بالحقيقة
امر واحد طبيعي له معان كثيرة يصدق عليه وهو الجسم والنامي والمغتذي والحساس وغير ذلك ولا كثرة
بالفعل فيما هو فرس بالحقيقة وليست جسمية الفرس بالحقيقة هذا المركب المحسوس من هذه الاعضاء المتباينة
الوجود وقد اشرنا اليه فيما سبق ان مادة الشي بمعنى حامل قوته وامكانه بالعدد غير مادته المقصورة بصورته
بالفعل فمادة الانسان مثلا بالمعنى الاول هي النطفة بل الجنين بخلاف مادته بالمعنى الآخر فانها امر مبهم في
ذاته متعين بالصورة وهذا الجواب اولى مما ذكره السيد السند من قوله الفرس امر طبيعي لا كثرة فيه بالفعل
وليس جسم الفرس موجودا واحدا في نفس الامر بل هو بعض من موجود واحد طبيعي وكذا حكم ساير اجزائه كما ان
الياقوت ايضا كذلك غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت حقيقتها واحدة والاجزاء

التحليلية المحررة في الفرس حقايق مختلفة الا ترى ان الاجزاء التحليلية الواقعة في الكرة الواحدة الحقيقية التي
هي فلك الثوابت مختلفة الحقايق بعضها جرم الفلك وبعضها كواكب مختلفة الصور وذلك لان القول
بان العظم واللحم وغيرهما اجزاء تحليلية للفرس مع تخالفها بالمهية وانها ليست موجودة بالفعل مخالف لما عليه
العقل ولما حققه الشيخ وغيره من ان القسمة الوهمية المقدارية انما يكون الى اجزاء متحدة المهية وكذلك
العقلاء اذهب ذي معقراطيس قال في الهيات الشفا الوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط
واما ان يكون مع طبيعة اخرى اما قوله لا نسلم الا صور مختلفة وكون الفلك والكواكب كلاهما
متصل واحد بيانه في ما حققه الحكماء من ان لكل كوكب حركة اخرى غير حركة فلكه في الحقيقة ان التركيب الاتحادي
الذي ذكرتم غير معقول في الانسان لان نفسه التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة كما ذهب اليه
الحكماء وبدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما يستلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد اقول انما يلزم ما ذكر لو كانت
النفوس الانسانية مجردات بالفعل في اول تكونها وصيرورتها صورة انسانية مدبرة للمادة وليس كذلك
بل النفوس بداية نفوس جسمانية البتة ثم اذا استكملت وقويت في جوهرها تصير مجردة وهي بداية صورة
مجردة ليست مع البدن ومعنى قولهم الانسان حيوان ناطق اي حيوان من شانه ادراك المعقولات
بالفعل لان كل واحد من افراده له ان يعقل صورة عقلية بالفعل فكل انسان هو عاقل ومعقول بالقوة
فيكون مجردا بالقوة لا بالفعل والعاقل والمعقول امر واحد كما مر ولو كان تركيب الانسان من النفس
والبدن كما توهمه الجمهور من مذهب الحكماء لزم منها امور شنيعة منها انا نعلم ضرورة من ذواتنا المشار اليها
بانا ومرادفاته انه يصدق عليه انه المدرك للاشياء والمتحرك والجالس في المكان فان كان هذا المشار اليه هو البدن
لا يصدق انه مدرك اذ الجسم بما هو جسم غير مدرك وان كان هو النفس فلا يصدق عليه انه الجالس
وان كان المجموع فلا يصدق في المجموع مجرد ومادي انه مدرك ولا جالس كيف والوحدة مساوقة للوجود
بل هي عين الوجود فما لا وحدة له لا وجود له ومنها ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق وفسروا
الناطق بمدرك الكليات وهذا التعريف لا يصدق على النفس المجردة وحدها وهو ظاهر ولا على البدن وحده
لانه ليس مدركا فضلا عن الكليات ولا على المجموع ومنها ان التركيب الحقيقي من المجرد بالفعل والمادي بالفعل
بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا طبيعيا هو نوع من انواع الجسم غير معقول ولهذا انكره السيد الشريف
في حواشي حكمة العين مستدلا عليه بان كلا منهما واقع تحت جنس اخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن
تحت المقارن فلا تركيب بينهما اصلا اللهم الا باعتبار ضعيف ولو ساغ ذلك لجاز ان يكون العقل الفعال
مع ما يفعله ويدبره امرا واحدا بالحقيقة واما الذي نقضى به العلامة الدواني من هذه الوجوه غير سديد كما ذكره

اما الذي

اما الذي اورده على الاول بقوله لا نسلم انه يصدق على مفهوم انا انه جالس بل ذكر الشيخ وغيره ان المشار اليه بانا
هو النفس المجردة ووصفه بصفات الاجسام من حيث تعلقها بالجسم بحيث يتوهم انها هو والاطلاقات العرفية لا يعتد
بها المغالطة الا ترى ان العرف يصف الباري تعالى بصفات الاجسام ويشير حال التوجه اليه الى السماء مع
تنزهه عن الجهات وصفات الاجسام ففيه نوع مكابرة وان ارتكبه بعض الاكابر يعني صاحب الاشراق
في المطارحات فان القول بان هذه الاطلاقات كلها على الانسان مجازية عرفية من النامي والمتحيز والمكان
والاكل والماشي والنائم وغير ذلك مما يصادم الوجدان والبرهان جميعا اما الوجدان فظاهر فانا
نجد من انفسنا هذه الصفات والافعال الجسمانية واما البرهان فلان المشار اليه بانا انسان وكل انسان
حيوان وكل حيوان جسم محمول عليه هذه الصفات بالحقيقة لا بالمجاز واما اجراء الصفات التشبيهية على
الباري جل ذكره وعز فله خطب عظيم لا يعلمه الا الراسخون في علم التوحيد واما ما ذكره من الوجه الثاني
بقوله ان الموصوف بالحيوان الناطق هو مجموع النفس والبدن فان هذا المجموع جسم كما حققه الشيخ في الشفا
انه جوهر يمكن فيه فرض الابعاد اذ لا يلزم ان يكون لجميع اجزائه دخل في قبول الابعاد فان الجسم الطبيعي
لا دخل للصورة النوعية التي هي جزؤه في ذلك بل قبوله لها للصورة الجسمية لا غير فكذلك هذا
المجموع يمكن فرض الابعاد فيه وان لم يكن للنفس التي هي بمنزلة الصورة دخل فيه ثم هذا المجموع
مدرك للكليات لاشتماله على النفس المجردة التي هي المدركة لها وليس شرط صدق المشتق على
الشيء قيام مبدا الاشتقاق وعن الوجه الثالث بانا لا نسلم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي
غير معقول اذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير والتصرف وكون كل منهما تحت جنس اخر
لا يقدح فيه فكلاهما مقدوح مردود واما الاول فلان ما ذكره لو كان حقا لزم ان يصدق على مجموع السماء
والارض انه سماء او ارض باي اعتبار اخذت لان هذه الاعتبارات التي يكون الشيء بحسب بعضها
محمولا وبحسب بعضها جزءا غير محمول انما يجري ويصح في معان يكون موجودة بوجود واحد لا في الامور المتباينة
الوجود ولم ما اثبت به من كون قبول الابعاد للجسمية لا للصورة النوعية مع انه يصدق على المجموع انه قابل للابعاد
فهو بعينه مصادرة على المطلوب الاول فان الكلام ههنا في اتحاد المادة بالصورة والصورة للشيء هي
مصداق جميع المعاني التي يصدق على ما دونها مما يزيد عليها من جهة الصورة فالصورة النوعية للحيوان
هي بعينها قابلة للابعاد نامية حساسة والجسمية المنفصلة عنها عند الموت او الفساد غير التي يكون متحدة
معها بالشخص كما اوضحناه واما الذي ذكره من عدم اشتراط صدق المشتق على قيام المبدا وان كان له
وجه لكن يجب اما القيام واما الاتحاد وجود النسبة الى المبدا اخير كاف للصدق والامثلة التي استدل

بعا ما ذلك كالمادة والقمر والشمس ونحوها لا تنوع اذ اكثرها اما مجازات واما ان يوضع فيها ما ليس بمادة اولا
الثانية فالبرهان حاكم بان مادة الشيء هي التي تصورت بذلك الشيء لا التي لا يمكن ان تصورت والجسم لا يمكن ان
تصور بجوهر مفارق وان كان مع اي اضافة فرضت **تذكرة فيها تبصرة** اعلم ان السيد السند
سلك في الجواب عن الاشكال الثالث مسلكا آخر غير ما سلكناه وحاصله ان شيئا من النفس والبدن جزء موجود
بالفعل بحيث ان هذا الوجود الذي به تحقق المركب ليس وجود الواحد منهما بل لامر آخر قابل للتحليل العقلي اليهما وكذا
كل مركب من مادة وصورة فانه قال لا تم ان التركيب الاتحادي بينهما يستلزم لذلك اي تجسم المجرد او تجرد
الجسم لما عرفت من ان الصورة والمادة ليسا امرين متخلفين في الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادي بالفعل
ولزم كون مجردهما واحدا احد الامرين المذكورين فان الانسان قد انقلب النطفة اليه بالوسائط وهو جوهر
طبيعي ليس شيئا في الخارج جزءا اصلا لا مادي ولا مجرد كسائر المركبات المذكورة والعقل يقسمه بحسب
آثاره الى جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للكليات لا يستلزم وان يتصف ببعض هذه الآثار كقبول الابعاد
والنمو مستلزم لان يكون له وضع ومقدار وحيز وتلبسه بادراك الكليات لا يستلزم تلبسه بشيء من هذه
الثلاثة فهو مدرك للكليات من حيث انه مجرد من هذه الثلاثة وهذا هو المراد بالمجرد عندهم فان المجرد يعني الوجود
واراده به العاري عن هذه الثلاثة ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر آخر يكون فيه بعض صفات الحيوان
دون بعض آخر منها كان مات الفرس مثلا فانه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والاحساس
فاذا انقلب الانسان الى امر لا يبقى المقدار والوضع والحيز ويبقى فيه ادراك الكليات فحينئذ انقلب الى امر مجرد
تجرد المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك فنشأ السؤال اخذ ما بالقوة مكان ما
بالفعل فاذن يكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان جزءا تحليليا كما هو شأن سائر الصور لا جزءا
تركيبيا اقول ما ذكره ليس بصحيح فان معنى اتحاد المادة بالصورة كما اشرنا اليه مرارا ان موجودا واحدا
هو الصورة وجودها بعينه وجود ما هو المادة يعني ان كلا منهما مطلقا موجود بهذا الوجود بالفعل والتحليل العقلي انما
انما هو بحسب اخذ كل منهما باعتبار التجريد عن الآخر مثلا الجسم مادة للصورة النباتية وقبل صيرورة الجسم نباتا
يصدق عليه انه جوهر قابل للابعاد فقط واذا تقوم بصورة النبات وانقلب اليها صار من افراد مفهومات
اخرى ايضا غير الجوهرية وقبول الابعاد وهي المتغذي والنامي والمولد فجميع هذه المعاني موجودة بالفعل لا بالقوة
بوجود واحد لكن مطلقا لا باعتبار تجريد بعضها فالجسم ان اخذ مطلقا هو جنس صادق على النامي وان اخذ
مقيدا بعدم شيء آخر فيه يكون مادة وكذا الفرق بين اعتباري الفصل والصورة في معنى النامي فالحاجة الى
التحليل انما هي بحسب وصف الجزئية ومعنى كون هذه المعاني بالقوة انما هو باعتبار وجوداتها التفصيلية

كما يقال

كما يقال السواد الشديد فيه بالقوة امثال السواد الضعيف او في المتصل الواحد الكبير امثال الصغير بالقوة ولكن
لا احد ان يقول ليس هذا الحيوان جسما بالفعل بل له ان يقول ليس جسما محضا بالفعل وكذا لا يمكن له ان يقول
ليس هو حساسا بالفعل بل له ان يقول ليس حساسا محضا فكذلك الانسان يوجد فيه بالفعل جميع المعاني
الموجودة في مهية الحيوان المطلق مع زيادة قوة بها قبول العقل بالفعل لكن لما كان من المعاني السابقة
ادراك الكليات بالفعل نحو تناقض والمتناقضان لا يوجدان بوجود واحد بالفعل رد الاشكال المذكور ودفع
باهيا من ان المراد بالناطق هو العاقل المدرك للكليات بالقوة وليس للانسان بحسب هذا الوجود
الطبيعي ادراك المعقول بالفعل الا بعد ان ينسلخ عن هذا الوجود المادي وعن كثير من الغواشي والقشور حتى الجسمية
الموجودة آخرا وينقلب الى جوهر مفارق اخيرا وذلك بان يصير بنفسه عقلا والصور الجسمية له مادة معنوية لصورة
عقلية هي عقل ومعقول بالفعل **فصل في حل شكوك تتوهم ورودها على القول بالاتحاد بين الصور
والمواد ممن اوردها صاحب حاشية التجريد على معاصره وكان ممن ذهب اليه من الاتحاد** ومن اراد بنا
بونا بعيدا قال ان التحليل العقلي يجري في البسائط كالالوان فان العقل يحللها الى جنس هو اللون وفصل يميزها
كالقابض للبصر بالنسبة الى السواد والمفرق للبصر بالنسبة الى البياض فلو كان الحال على ما ذكره لكان لكل الاعراض
مادة وصورة مع ان الشيخ قد صرح بان ليس للاعراض مادة وصورة بل نقول هذا التحليل يجري في المجردات
فانها جواهر مخصوصة لكل منها جنس هو الجوهر وفصل يميزه عن غيره فيلزم ان يكون لها مادة فلا يكون مجردة
فعلم ان مرادهم من البسيط ليس ما يخلو عن الجزء التحليلي الذي هو الجنس ولا بالصورة ما توهم من التحليل المميز
في العقل الذي هو الفصل والا لكان ما سوى الواجب مطلقا ماديا عندهم فان التحليل الى الجنس والفصل يجري
في جميع الممكنات عندهم اقول الفرق بين البسيط وبين ما يسمى مركبا ليس كما توهم من ان الوجود في الاول
للمعنى الجنسي والمعنى الفصلي واحد وفي الثاني متعدد حتى يكون في النوع الواحد الطبيعي كالانسان مثلا موجودات
كثيرة حسب اجناسه وفصوله القريبة والبعيدة والا لم يكن زيد مثلا موجودا واحدا بل موجودات كثيرة
لها وحدة اعتبارية كوحدة العسكر اذ يمتنع ان يكون الموجودات المتباينة في الوجود باي اعتبار اخذ موجودا
واحدا لان موضوع الوحدة العددية يستحيل ان يكون بعينه موضوع الكثرة ولو باعتبارين نعم الواحد العددي
يجوز ان يكون مركبا من معان كثيرة بحسب المفهوم واحدة بحسب الذات والوجود بل الفرق بين ما يسمى بسيطا وما يسمى مركبا
هو الذي اومأنا اليه من ان المعنى الذي فيه بازاء الجنس والمادة قد يوجد على حدة من غير المعنى الذي بازاء الفصل
والصورة كالبذر للنبات والنطفة للحيوان فالصورة اذا حدثت بعد استعداد المادة يبطل ذلك الوجود
الذي كان للمادة وحدها وحصل لهما معا وجود آخر افضل واتم من ذلك الوجود بحيث يصدق عليه جميع المعاني

العادة على تلك المادة على وجه اشرف فيشبه ان هو الفصل الوهب ويترتب عليه الصورة الفائضة
ما كانت مرتبة على مادتها وليست المادة التي هي قبل فيضان الصورة بشخصها هي المعنى الجنسي الذي يتحد
بالصورة بل المعنى الجنسي اذا جرّده العقل عن المعنى الفصلي كان مادة عقلية اتحدت بالمادة الخارجية حيث هو نوعها
وكذا المعنى الفصلي اذا جرده العقل عن المعنى الجنسي يقال له الصورة العقلية وهي في الوجود غير الصورة الخارجية لانها
في العقل وهذه في الخارج واما قولهم ليس للاعراض مادة وصورة وللمجردات مادة وصورة معناه انه ليس لها
مادة جسمانية خارجية لانه ليس لها معنى نسبته اليه عند التحليل نسبة مادة الشيء اليه كيف وهم جعلوا النسبة الجنسية
الى الوجود نسبة المادة الى الصورة وقال الشيخ فالواجب بسيط الحقيقة وما سواه زوج تركيبي ويسمى اطلاق
المادة والصورة على المركب والبسيط على مجرد الاشتراك اللفظي دون الاتحاد في المفهوم لان مادة الشيء
هي ما لا يتم بحسبها حقيقة ذلك الشيء وصورته هي تمام حقيقتها ثم قال ان ما تخيله من ان بقاء صور العناصر في المركبات
مخالف لما اطبق عليه المعتبرون من الحكماء وما ذكره من ان حلول الصورة الياقوتية مثلا في جميع الاجزاء حلول
السريان ودعوى اتفاقهم على ذلك ممنوع بل الذي يستفاد من كلام الشيخ ان الصورة الياقوتية مثلا سارية
في جميع اجزاء المركب التي هي موضوعة للكيفية المزاجية دون اجزائه البسيطة العنصرية ولا باس بان يكون
الشيء ساريا في بعض اجزاء الشيء دون بعض او من بعض الحيثيات دون بعض كالخط فانه سار في السطح
من حيث الطول فقط والسطح سار في الجسم التعليمي من حيث الطول والعرض دون العمق اقول اولا انه
هو البرهان دون النقل عن اولئك الاعيان ثم ان بقاء صور العناصر على تقدير ثبوتها غير داخلة في قوام
الصورة الياقوتية مثلا ولا في قوام مادتها لان مادتها هي المادة المبهم الصورة في ذاتها حتى لو فرض تحقق الصورة
الياقوتية في مادة اخرى او لا في مادة لكانت ياقوتا على ان الشيخ نص في مبحث المزاج زيادة تبيين ان
شيئا من العناصر غير موجودة بصورته في الانواع الطبيعية والذي يدل على ان وجودات العناصر
على تقدير تحققها في الياقوت لا مدخلية لها في المهية الياقوتية وكذا وجودات العناصر والاخلاط لا مدخلية
لها في الحيوان ما قاله بهمنيار في كتاب التحصيل وهو انا نرى اجساما مركبة من العناصر والاخلاط تحس وتتحرك
بالارادة وتغتذي وتنمو وتطلب بدل ما يتحلل فيجب ان يكون اولا لهذه الاجسام خصوصية بسببها
لاجزائها فان ما ليس له خصوصية جسمية لم يصدر منه فعل خاص والنمو والاغتذاء وطلب ما يتحلل تخصيص بهذا
الجسم فانه ليس لكل واحد من اخلاطه واجزائه العنصرية نمو ولا تحلل ولا اغتذاء وكما ليس لكل واحد من
اجزاء العين ابصار بل الابصار للعين بما هو عين والنمو للبدن بما هو بدن فتبين ان الحيوانات والنباتات
خصوصية اجسام ليست لكل واحد من اجزائها موجودة والاجزاء فيها اذن بالقوة لان كل ما يكون وحدته بالفعل

فالاجزاء

في الاجزاء فيه بالقوة انتهى كلامه ثم قال الفاضل الدواني ما نقله في معرض الاستدلال من كلام الشيخ في الحكمة
لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون مراده من اتحاد الهيولى والصورة بالذات اتحادهما من حيث كونهما جنسا
وفصلا لا من حيث كونهما هيولى وصورة بل نقول مراده من اتحادهما بالذات ان الوحدة العارضة لها
بالتركيب وحدة حقيقية لا وحدة اعتبارية كوحدة العسكر والعشرة ولذلك ما تالف منهما ذات واحدة
وكذلك ما نقل عن الاشارات وشرحه فان معناه ان الهيولى اذا حصلت بحلول الصورة المائية
مثلا صارت ماء بالعرض كما ان الجسم اذا حل فيه السواد صار اسود بالعرض فالاتحاد الذي ههنا كالاتحاد
بين الموصوفات وموصوفاتها هو اتحاد عرضي ولا ينافي ذلك ان يحصل منهما ثالث كما في الموصوفات
بعروض عوارضها انتهى اقول اما الذي ذكره اولا ان الاتحاد بين الهيولى والصورة انما هو من جهة كونهما جنسا
وفصلا فهو في الحقيقة اعتراف بالمقصد فانا لا ندعي ان الهيولى بحسب اي وجود لها يكون متحدة بالصورة
بل ندعي ان لها نحوا من الوجود بحسبه يكون عين الصورة وذلك الوجود هو بعينه وجود الصورة في الخارج و
للصورة وجود آخر في العقل مجردا عن المادة واما الذي ذكره ثانيا من ان الوحدة العارضة لها بالتركيب
وحدة حقيقية لا اعتبارية ففي غاية الرداءة فان كون الوحدة حقيقية في شيء عبارة عن كون ذلك الشيء
بوجوده الذاتي عين اشياء كثيرة فيكون وحدتها بالفعل وكثرته بالقوة وهذا هو المطلوب بعينه لما
من كون الصورة لكنها مصداقا لحمل معنى المادة ومطلقا عليها واما الذي ذكره ثالثا فهو ايضا باطل سخيف
من وجهين احدهما انه ينافي ما اعترف به سابقا من ان الوحدة العارضة لها حقيقية لانها متى كانت
الوحدة بين شيئين حقيقية كان الاتحاد بينهما بالذات لا بالعرض لان ما بالعرض هو ما بالمجاز عند المحققين كما
اعترف به هذا الحبر المدقق والفرق بين الصورة والعرض في ذلك على ما لا يخفى على اهل التحقيق وكيف يذهب
على اهل البصيرة ان القول بان الاتحاد بين الجسم المطلق والماء اتحاد بالعرض والماء ما بصورته او نقول
الاتحاد بين الجنس والفصل اتحاد بالعرض كيف والجنس والفصل موجودان بوجود واحد فكذلك المادة والصورة
اذا اخذتا مطلقتين ولعل منشأ هذا الوهم لبعضهم انهم لما سمعوا قول الحكماء بان الجنس عرض عام للفصل والفصل
خاصة للجنس الذي يحصله ولم يفرقوا بين عوارض المهية وعوارض الوجود فزعموا ان العارضية والمعروضية
بينهما في الوجود وذلك باطل فان وجود الفصل بعينه وجود الجنس الذي يحصله وانما الفرق بينهما بحسب الحد
والمفهوم بمعنى ان مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر فمفهوم الناطق مثلا خارج عن المفهوم من الحيوان وكذا
العكس مع ان وجود الناطق بعينه وجود الحيوان ثم قال واما ما نقل ان الشيخ عرف الصورة بانها ماهية
الشيء حيث وصف صورة الجسم بان الجسم بها هو هو فمراده ان حصول الجسم بالفعل بسبب الصورة فالمادة قوله

هو بها السببية واما الثانية فالتعريف المهية بما به الشي هو هو فالمراد بها في السببية اذ الانسان مثلا انسان
بسبب مهيته انسانا ثم مانوهم من انه على التقدير الاتحاد بحسب الوجود يتوقف صورة الجسم بمهيته غير مسلم كما
توقف الفصل بمهية الشي ولو صح ذلك نظرا الى الاتحاد بحسب الوجود لجاز توقف الهيولى ايضا بها فان
الاتحاد مشترك بين الهيولى والصورة عنده ثم لو كانت الصورة تمام مهيته وهو بعينها الفصل عنده
كانت الهيولى التي هي الجنس عنده خارجا عن المهية وهذا مما لا يقول به عاقل ولو كانت الصورة
مهية الشي لجاز وقوعه في جواب السوال عنه بما هو وحينئذ يكون ماخوذا مطلقا ليصدق عليه فكان فصلا
فيقع الفصل في جواب ما هو هذا خلف اقول ان الظاهر ان الثانية في الموضعين استعملت
بمعنى واحد هو معنى السببية لكن يراد بها في السببية العرفية فاذا قيل مهية الشي هي التي بها هو هو اي ثبت
هويته بسبب شي آخر وكذا اذا قيل صورة جسم هي التي بها هو ذلك الجسم معناه ان الصورة اذا حصلت
لا يحتاج في ذلك الجسم في حقيقته الى شي غيرها ثم عدم تسليم توقف صورة الشي بمهيته مما لا وجه له ولا مستند
فيه وقوله كما لا يجوز توقف الفصل بمهية الشي فيه مغالطة ناشية من الخلط بين مفهوم الفصل وطبيعته
ومفهوم المهية ومصداقها او من الخلط بين مطلق التعريف وبين التحديد والا فلا حجر في ان يجوز تعريف
فصل الشي بمهيته بان يعرف الناطق مثلا بالانسان فان مفهوم الانسان صادق على الناطق مساو له
في الصدق وربما كان اشهر واعرف من الناطق عند قوم نعم لا يمكن تحديد الفصل بالمهية بل لا حد للفصل
سيما على ما ذهبنا اليه من كون الصورة التي تحاذيها الفصل هي بعينها وجود من الوجودات والمهية خارجة
عن الوجود حدا ومعنى وان متحدة معه وجودا ومن ذهب الى ان صورة الشي هي تمام مهيته ومعرفها لاذكر
لم يقل ذلك بمجرد الاتحاد بحسب الوجود حتى لزم ان يكون المادة ايضا كذلك وجاز توقعها بما ذكر
واما قوله لو كانت الصورة تمام مهية الشي لجاز وقوعها في جواب ما هو الى آخره ممنوع فان الانسان
مثلا تمام ماهية الحيوان وغير واقع في جواب السوال عنه بل ما ذكره مغالطة نشات من الاشتباه بين
المهية والوجود الا ترى ان وجود كل شي تمام ماهيته وعينها ولا يمكن وقوع وجود الشي في جواب السوال
عنه بما هو وقد علمت ان صورة الشي هي وجوده بعينه ووجود كل شي بعينه وجود جميع ذاتياته بالذات
وعرضياته بالعرض واعلم ان الشيخ نص في بعض رسائله بان كل شي بصورته هو ذلك الشي لا بمادته
وبالغ في بيان ذلك حتى قال السرير سرير بهيئته لا بخشبه والسيف سيف بحدته لا بحديده والحكماء
ذكروا ان فائدة اقتناء الحكمة وغايتها انها تصير نفس الانسان بها عالما عقليا مضاهيا لهذا العالم الحسي
مستدلين بان العالم عالم بصورته لا بمادته فاذا حصل في النفس هذه الموجودات من الافلاك والعناصر صورته

وما فيها على وجه عقلي كانت النفس عالما عقليا فعلم من هذا الكلام ان صورة كل شي تمام حقيقته ووجود ما هو
مهيته بتصرف واعلم ان التعويل والاعتماد بشانه في المطلب الذي هو من المهمات العظيمة وعزيز
ليس على مجرد النقل من الحكماء بل على البرهان الا ان اقوالهم اذا وافقت توجب زيادة الاطمينان على ان
طبيعة العقلاء مشار الخلط والاشتباه وهذا المطلب لشدة غموضه لم اعرف احدا من المشهورين بالحكمة بعد الاوائل
كالشيخ واترابه كان مذعنا لهذا الاصل على وجه الاحكام والاتمام لابتنائه على عدة قواعد مخالفة للمشهور منها
كون الوجود في كل شي موجودا ومنها ان الوجود الواحد يقبل الاشتداد والتضعف ومنها ان الجوهر يقبل انه
الحركة والاشتداد في ذاته ومنها ان مادة الشي هي بعينها جهة ضعفه في الوجود وصورته هي شدة وجوده
ومنها تجويز ان بعض الصور الجسمانية كالنفس مع كونها طبيعة جسمانية فيها قوة ان تصير مادة لصورة مجردة
ومتحدة بها بحيث يكون هي هي وقد كانت قبل ذلك هي عين المادة الجسمانية ومنها تجويز ان يكون امر
بسيط عين مهيات كثيرة قد وجدت بوجود ذلك البسيط على وجه اعلى واشرف من وجوداتها
الخاصة التفصيلية الى غير ذلك من المباحث الغامضة فالذي نقلنا من كلمات الشيخ وغيره كبهمنيار و
الشارحين للاشارات مما اجرى الله بالحق على السنتهم والزمهم من حيث لا يشعرون على انكار المنكرين وصولة
استبعادهم ذلك والا فالذي شاع وذاع في الكتب كالشفاء وغيره هو ان المركب الطبيعي يوجد فيه جزءان
موجودان بالفعل يوصف الكثرة قال في الهيات الشفاء وكل بسيط فان مهيته ذاته لانه ليس هناك شي
قابل لمهيته لم يكن ذلك الشي مهية المقبول الذي حصل له لان ذلك المقبول كان يكون صورته ليس هو الذي
يقابل حده ولا المركبات بالصورة وحدها هي ما هي فان الحد من المركبات ليس من الصورة وحدها
بل حد الشي يدل على جميع ما يقوم به ذاته فيكون هو ايضا يتضمن المادة بوجه وبهذا يعرف الفرق بين المهية
في المركبات والصورة والصورة دائما جزء من المهية في المركبات وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته
لانه لا تركيب فيها واما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا مهيتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها واما المهية
فهي ما به هي ما هي وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس في
المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا هو ما هو المركب والمهية هذا التركيب فالصورة احد
ما اضاف اليه هذا التركيب والمهية هي نفس هذا التركيب الجامع للمادة والصورة وقال في موضع آخر
منها الاشياء التي يكون فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة فيكون
المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة امرا خارجا
عنه ليس احدهما الآخر ويكون المجموع ليس ولا واحد منهما والثاني اتحاد اشياء يكون كل واحد منها نفس

مستغنيا من الآخر في القوام الا انها يتحد فيحصل منها شي واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد اشيا بعضها لا تقوم بالفعل الا بها انضم اليه وبعضها تقوم بالفعل فيقوم الذي لا تقوم بالفعل بالذي تقوم بالفعل ويحصل من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات منها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاؤها ولا يحمل البتة شي منها على الآخر حمل التواطؤ ومنها اتحاد شي بشي قوة هذا الشي منها ان يكون ذلك الشي الا ان ينضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه اشياء كثيرة الى آخر ما ذكره في كيفية اتحاد الجنس بالفصل اقول كلما وجد من عبارات القوم حكم فيه بالمغايرة بين المادة والصورة او بمغايرة المهية للصورة في المركب يمكن توجيه ذلك الكلام بوجه لا ينافي الاتحاد اما في الاول فبان يقال الحكم بالمغايرة بينهما بحسب اعتبار كون المادة مادة والصورة صورة لا بحسب اعتبار كونهما جنسا وفصلا واما في الثاني فبان المراد من الصورة حيث حكم بانها غير المهية هي الصورة بحسب وجودها الكوني الخارجي وقد علمت ان كل صورة طبيعية في الخارج فهي مركبة من القوة والفعل والكون والفساد وحيث حكم بانها عين المهية اريد بها الصورة بحسب وجودها الاستكمالي العقلي **فصل في تتمة القول في الاتحاد بين المادة والصورة جرحا وتعديلا** قال العلامة الدواني في الزوراء نعلم ان البرهان قد دل على ان مدرك الكليات لا يكون الا مجردا فاذا كانت النفس متحدة مع البدن في الوجود وانما تصير مجردا بالموت كما تخيله لم ينطبع فيها الصورة الكلية فيلزم ان لا يكون مدرك الكليات الا بعد الموت وايضا كيف يتصور استحالة المادي الى المجرد فاذا كانت النفس من مراتب استحالات البدن لا يكون الآثار المترتبة على التجرد حاصلا بالفعل ما لم يتحقق الاستحالة كما ان آثار النطفة لا توجد في الغذاء وآثار العلقة لا توجد في النطفة وآثار البدن لا توجد في العلقة انتهى اقول ما دل برهان على ان افراد البشر في ان يكونوا مدركين للكليات بما هي كلية بحسب وجودها العقلي المنتزع من الكثرة من غير شائبة مقدار ووضع وتجزي بل كما ان المهية الموجودة في الخارج كلية بالقوة جزئية بالفعل من شانها ان تجرد عن المواد وينزع عنها الغواشي بتعمل وتجريد وتنزيع كذلك القوة الانسانية المدركة لها عاقلة بالقوة اذ من شانها ان ينزع من نفسها المادة وغواشيها فيصير عند ذلك عاقلة اي مدركة للكليات بالفعل كيف وقد اقيم البرهان على ان العاقل متحد بالمعقول فالمدرك ما لم يصر وجودها وجود الكلي العقلي يمتنع ان يدرك كليا بالفعل وبالجملة مرتبة المدرك والمدرك في كل ادراك مرتبة واحدة فالعجب كل العجب من زعم ان الهوية الجسمانية الطبيعية الناشئة من نشأة المواد والنبات كالجنين يكون صورته

التي بها هو ما هو عاقلة لذاته ولذات الكليات المجردة بالفعل وقوله فيلزم ان لا يكون مدركة الكليات الا بعد الموت اقول الموت ان كان عبارة عن انصراف النفس عن عالم الطبيعة فلا بد منه في كل تعقل وادراك معقول لكن التعقل التام للمعقولات يلزمه الانصراف التام والتعقل الناقص يلزمه الانصراف الناقص ولربما يكون النفس مجردة بجهة مادية بجهة اخرى ووحدة النفس ليست كوحدة النقطة واشباهها حتى لا يتحد باشياء كثيرة بل لها وحدة جامعة لمقامات شتى وان كان الموت عبارة عن فساد البدن عن قابلية تعلق النفس فليس ذلك شرطا في صيرورة النفس عقلا بالفعل ولا كونها عقلا بالفعل ما ينافي ان تدبر الجسم الطبيعي ببعض قواها التي هي بمنزلة شعاع من نور العقل شبه ما كانت النفس قبل الاستكمال سيما البدن الذي ضعفت قوته ووهنت مادته اذ يكفيه لمعة من نور العقل الفعال الا ترى ان النفس في حالة النوم مجردة عن البدن ولكن تدبر البدن ببعض قواها واما انكاره استحالة المادي الى المجرد فمبناه على نفي الاستداد للجوهر وقد اثبتناه فيما سبق بيانه واما قوله لو توقف ادراك الكليات على استحالة النفس المدرجة العقل لم يترتب على النفس قبل ذلك فالجواب بالتزام انه المترتب عليها اولا قوة ذلك الادراك واستعداده وهذه القوة اعني قوة وجود العقل بمنزلة فصل النفس كما ان قوة وجود الجسم بمنزلة فصل الهيولى اذ النفس اول امرها عقل هيولاني ثم تصير عقلا بالفعل بعد استحالات كثيرة لها في التجوهر النفساني ثم قال لا نعلم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي غير معقول اذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير والتصرف كما بين النفس والبدن وكون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدح فيه وليت شعري اذا لم يكن الاختلاف في الحقيقة مانعا من الاتصال الحقيقي كما في اجزاء المركبات بل من الاتحاد في الوجود كما في المادة والصورة فلماذا يمنع من التركيب الحقيقي والاستناد الى السيد الشريف بجواز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض كالسرير فلماذا لا يجوز بين جوهر وجوهر وعدم التركيب بين العقل الفعال وبين الاجسام لانه ليس متعلقا بها تعلق التدبير والتصرف ولو كان كذلك لكان نقضا لا عقلا على انه لو جاز اتحاد النفس مع البدن فلقائل ان يجوز بين العقل والجسم فما هو جوابكم فهو جوابنا انتهى اقول قد اعترف في هذا التحرير بانه لا بد في المركب الطبيعي ان يكون لها وحدة حقيقية وبمجرد تحقق الاضافة بين الجزئين اذا كانا احدية والا لكان كل اثنين في هذا العالم واحدا اذ ما من اثنين او عرضين في هذا العالم الا وبينهما اضافة وضعية لا اقل ولنسبة التدبير والتصرف نسبة وضعية لا يحصل بمجردها وحدة حقيقية بين المتضايفين ولنسبة الاتحاد والانشاء آكد واقوى من نسبة التصرف في التركيب ومع ذلك لم يحصل بين العقل الفعال والجسم وحدة حقيقية فقد علم ان ملاك الامر في حصول الوحدة

الحقيقية للنوع من الانواع هو ان يكون النسبة بين جزئيه المادي والصوري بالاتحاد دون غيره من النسب
وعدم كون العقل الفعال نفسا للاجسام ليس لان ارتباطه بها اضعف من نسبة التحريك والتدبير
بل لان وجوده ارفع واقدس من ان يتصل به الاجسام بما هي اجسام بخلاف النفس فانها بما هي نفس متعلقة
بالبدن والعجب ان نسبة الحلول كما بين النوع والعارض له لا يوجب عنده حصول الوحدة الحقيقية
بينهما ونسبة التحريك والتدبير يوجب ذلك مع ان تلك النسبة اقوى واشد فان قلت اذا لم يكن
نسبة التدبير والتصرف كافية في الاتحاد فكيف يحكم بان النفس متحدة بالبدن وليس بينهما الا نسبة
التدبير والتصرف قلنا لا نم ان لا نسبة بينهما الا هذه النسبة بل هي من وجه متحدة بالبدن ومن وجه متصرفة
فيه تصرفا طبيعيا ومن وجه مدبرة فيه تدبيرا اختياريا وكما ان الطبيعة تقوم المادة بوجه وتتحد بوجه وتنفعل
فيها بوجه وتنفعل بها فعلا ذاتيا بوجه وقوله وذكر كون كل منها تحت جنس آخر لا يقدح فيه مدفوع لان الامور
المتخالفة بالجنس يستحيل ان يحصل منها امر واحد حقيقي لان لكل جنس نحوا آخر من الوجود وكذا الامور
المتخالفة بالنوع اذا كانت متحصلة بالفعل واما الاختلاف المعنوي بين اجزاء ماهية واحدة كالاجناس
والفصول البعيدة والقريبة فليس ذلك اختلافا جنسيا ولا نوعيا فان الفرق بين كل جنس وفصله
المقسم له من حيث هما جنس وفصل ليس الا بالابهام والتعيين لا بان يكون الجنس شيئا والفصل شيئا
آخر وكذلك نسبة الجنس الى نوعه ونسبة جنس الجنس الى فصله ونسبة فصل نوع النوع الى جنسه واما
الجنس والفصل من حيث اعتبار كونهما مادة وصورة فهما بهذا الاعتبار وان كانا متخالفين
نوعا اذ قد اعتبر في كل منهما قيدا يابى تحمله ان يكون عين ما صاحبه لكن ليس مناط الاتحاد بينهما
هو هذه الجهة بل الجهة الاولى وسلم ما نقل عن استاده الشريف من تجويز التركيب الحقيقي بين الجوهر
والعرض مبرهن الفساد والتمثيل بالسرير ان وقع من جهة الخشب والهيئة المخصوصة فهو باطل كما سبق
وان كان من جهة المقدار التعليمي والشكل المعين فليس بين الجزئين تخالف في الجنس لان نسبة احدهما
الى الآخر بعينها النسبة التي تكون بين الجنس والفصل وقوله على انه لو جاز اتحاد النفس بالبدن
فليجز اتحاد العقل بالجسم علمت جوابه ببيان الفرق بين الارتباطين ثم قال العلامة الدواني [illegible]
انه على تقدير اتحاد النفس والبدن يكون الصور العلمية ذا وضع معين ومقدار معين فلا يكون كلية ولا
يجدي اختلاف الحيثية اقول اختلاف الحيثية وان صح انه غير كاف في هذا الباب لكن يكفي فيه اختلاف
اطوار النفس بواسطة تحولاتها الذاتية واختلاف نشآتها كنشأة التعلق ونشأة التجرد
وكذلك اختلاف القوى والدرجات لنفس واحدة وقد علم من حيث ان القوة المميزة والقوة

النظرية كلتاهما

النظرية كلتاهما من قوى نفس واحدة واين مقام احدهما من مقام الاخرى فللنفس الانسانية اطوار مختلفة
مع كونها ذاتا واحدة لها وجود واحد والنفس بحسب بعضها متصلة بالبدن وبحسب بعضها متصلة
بالعقل ثم قال ان ما ذكره يقتضي ان لا يكون الهيولى امرا حاصلا بالفعل بل يقتضي ان لا يكون شيء
من الانواع حاصلا بالفعل ضرورة ان كل نوع متحدة مع العوارض الصادقة عليه ثم اذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة
في الوجود الخارجي فلا يكون جزءا خارجيا فلا يتحقق الفرق بين المادة والجنس بما ذكره القوم من ان الجنس محمول دون
المادة اقول التركيب الاتحادي بين الشيئين لا يقتضي ان لا يكون احدهما موجودا بل يقتضي ان يكون كلاهما
موجودا بوجود واحد لا بوجودين متغايرين حين التركيب وان جاز ان يكون لاحدهما او لكل منهما وجود آخر متمايزا
عن صاحبه ولا يلزم من كون المادة متحدة بالصورة محمولة عليها ان يكون اتحادهما من حيث كونها مادة خارجية
او عقلية بل هي بحسب كونها مادة عقلية جزء عقلي للماهية والجزء غير محمول بل انما اتحادها وحملها من حيثية اخرى
وهي ان تؤخذ مطلقا لا بشرط عدم دخول الجزء الآخر واما النوع والعارض المحمول عليه فليس بينهما اتحاد بالذات عندنا (حيثية)
بل بالعرض واما كون هذه الاجزاء خارجية فلما اشرنا سابقا من ان لها نحوا آخر من الوجود في الخارج وكذا
الفرق بين المادة والجنس بان المادة بما هي مادة اي بوصف القابلية والاستعداد توجد بوجود مباين لوجود
الصورة بخلاف المادة بما هي جنس اي ماخوذ مطلقا فانها محمولة على الصورة كما مر وتحقيق هذا المقام كما وقع التنبيه
عليه مرارا ان كلا من المادة والصورة تتحد وامتزاجها بالاخرى على وجه دون وجه ويتمثل في ذلك بالهيولى الاولى (من وجه)
والجسمية فنقول الهيولى مع كونها من وجه قوة قابلية وسببا معدا لفيضان الصورة لكن من وجه آخر تكون تابعة
للصورة مقتضية لها ومقتضي الشيء كيف يكون مفتقرا الى ذلك الشيء فعلم ان الهيولى السابقة غير الهيولى (والصورة)
اللازمة ثم لما كانت السابقة وان كانت قوة قابلة للصورة لكنها لا تتقوم ايضا بذاتها بل بالصورة فعلم ان
الصورة السابقة المقومة للهيولى غير اللاحقة المفتقرة في الحدوث اليها وبهذا القياس في غيرهما من المواد
والصور وبهذا يندفع كثير من الاشكالات منها الاشكال المذكور في بيان الفرق بين جامع اجزاء المني و
حافظ تركيبه ومنها الاشكال الذي سبق من ان بدن الحيوان وهو مادته لما كان متقوما بنفسه التي
هي صورته كيف يكون باقيا بعد زوال نفسه والحل كما علمت من ان هذا غير ذلك البدن ومنها الاشكال
في عدم بقاء صور العناصر في مادة المواليد حيث يظهر تلك الصور بالعمل بالقرع والانبيق والجواب ان
المادة الثانية فيها هذه الصور بهذا العمل غير المصورة بالصورة الجامعة الى غير ذلك من الاشكالات
وسنشرح في بعض الفصول الآتية المحقق عدم بقاء العناصر في مبحث المزاج واعلم ان هذين الحبرين
قد افرغا جهدهما وبلغا غاية سعيهما في تبيين هذا المقام وبسط الكلام فيه حتى رمى كل منهما الى صاحبه اني

سهم كان فانكان علمه ومع ذلك لم يحصل واحد منها الا برتبة الشيخ وشرب التحقيق حيث اركب احدهما الوجود
الاجزاء المحسوسة والاعضاء كالعظام واللحم وغيرها في الحيوان ولا وجود النفس والبدن في الانسان بل لا وجود
المادة والصورة في كل نوع جسماني واما الاخر فحيث اهل بل ابطل الوحدة الحقيقية في هذه الانواع الطبيعية
ولم يحصل الفرق بين صيرورة البسيط مادة وبين صيرورة الجسم ابيض لجعله الاتحاد بين المادة والصورة بعرض
كما بين الموضوع والعرض كل ذلك لعدم تحصيلها حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود حيث زعم احدهما ان موجودية
الشيء بنفس المعنى المصدري الذي يكثر بتكثر المهيات والمعاني الكلية فعلى هذا المعنى لا اتحاد بين الشيئين
واما الاخر فحيث زعم ان موجودية كل شيء هو عبارة عن مفهوم الاتحاد بمفهوم الوجود المشتق اي هذا المفهوم
الكلي الذهني ولم يحصل احدهما ان الوجود هوية عينية تشتد وتضعف وتكمل وتنقص وتصور المادة بصورة
عبادة من اشتداد ها واستكمالها واذا اشتد الوجود او كمل يصدق عليه بعض ما لم يصدق عليه قبل ذلك فالاتحاد
بين الشيئين لا بد فيه من جهة وحدة وجهة تعدد فالوحدة من جهة الوحدة والتعدد من جهة المعنى والمهية
لا جرم ولا ركاكة فيه كما زعم العلامة الدواني حيث قال لا ريب ان التركيب يقتضي الافراد وتغايرها والاتحاد
ينافي ذلك وهذا كما اصطلح بعض الصوفية على التعين الالهية والهوية اللاهوتية وحكم بانه ركيك جدا لانه وهم
امر غير صحيح اقول كل الركاكة في هذه المناقشة في التسمية والمضايقة في الاصطلاح بعد تصحيح المعنى فصل
في تتمة القول في احوال العلل من حيث كونها مبادي للمتغيرات الطبيعيات قد مر فيما سبق احوال العلل الاربع
واحكامها على وجه لا يختص بالمعلول المتغير وهنا نتكلم فيها على وجه تختص بالمتغير ويقتضي سهولة السلوك من جهتها
الى معرفة المعلولات الطبيعية فنقول لكل جسم سببا عنصريا وسببا فاعليا وسببا صوريا وسببا غائيا اما
اثبات ان لكل واقع في التغير هذه الاربعة فامر لا يخصه نظر الطبيعيين بل هو امر موكول تحقيقه الى العالم الالهي واما
تحقيق مهيتها بالتصور او الاطلاع على احوالها وضعا وتسليما فامر لا محيص عنه لباحث الامور الطبيعية المتغيرة
فليعلم اولا ان الفاعل في الامور الطبيعية هو مبدأ الحركة في آخر من حيث هو آخر والمراد بالحركة هنا كل خروج من
القوة الى الفعل في اي مادة كان والنفس اذا عالجت نفسها فالمعالج لحركة العليل بما هو طبيب لا بما هو عليل
والمستعد لقبول العلاج بما هو عليل لا بما هو طبيب وهذا انما يتم على مذهبنا في النفس في كونها ذا مقامات مختلفة
لان موضوع القبول والفعل مما لا يكفي فيه التغاير بالاعتبار اذ ليس هذا التغاير كتغاير العاقل والمعقول مثلا
اعلم ان الفاعل بهذا المعنى اما مهيئ للحركة او متمم لها فالمهيئ هو الذي يصلح المادة بالاحالات والانفعالات
المعدة لقبول الصورة والمتمم هو الذي يفيد الصورة وهي تلم الحركة والحق ان الاول مباشر لمادة يعني
والثالث مفارق والاشبه في ان مفيد الصور المقومة للانواع الطبيعية سيما التي للانواع الشريفة كالفلك والانسان

مثلا يجب ان يكون مبدأ خارجا من عالم الطبيعة وليس على الطبيعي ان يعلم ذلك انه ما هو وانه واحد او كثير فعلى ان
بعض ان ههنا امرا يعطي الصورة وكل من المهيئ والمعطي مبدأ الحركة ومخرج للمادة من القوة الى الفعل وكل منهما عند التحقيق
صورة ايضا لكن غير الصورة التي يترتب وجودها على وجود الحركة والقوة اما المهيئ فصورة جزئية اخس وجودا من
التي اليها الحركة واما المعطي فصورة كلية اشرف من الصورة المعطاة وكلاهما بعد المشير اي المشوق فان من جملة
مبادي الحركة هو الذي يقال له المشير او المشوق فهو المبدأ البعيد للحركة بتوسط امر آخر وذلك لان سبب الصور
النفسانية التي هي مبدأ الحركة الارادية فهو مبدأ المبدأ بل نقول ذلك المشير الموهم به ربما يكون مبدأ الصدور نفسانية
مستحفظة متجددة كالارادات الخيالية تكون تلك الصور النفسانية المتجددة مبدأ قريبا للحركات بدنية حيوانية تابعة
لها كالحركة الارادية والحركة الارادية يشبه ان يكون هي التي في النفوس التي في الابدان ولو صحت هذه تسخيرية
والتي في النفوس ارادية لم يكن بعيدا وبالجملة المشير هو مبدأ المبدأ وهذا هو معنى الفاعل في الطبيعيات وهو
اخص من فاعل الوجود مطلقا سواء كان متغيرا او لا واما المبدأ القابلي اعني المادة فمقول المبادي المادية كلها
مشتركة في معنى وهو كونها حاملة لامور غريبة عن ذاتها وبهذا فرق نسبة الملزومات الى لوازمها ولها نسبة
الى المركب ولنسبة الى الهيئة الصورية فالاوسط كنسبة الجسم الى الابيض اعني المركب من الجسم والبياض والثانية
كنسبة الجسم الى البياض ولنسبتها الى المركب نسبة الجزئية ووجود الجزء في ذاته اقدم من وجود الكل وهو مقوم للكل
واما نسبتها الى الهيات فقد ذكر الشيخ انها لا تعقل الا على اقسام ثلثة اما ان لا يكون احدهما ولا الآخر متعلقا
اي سببا ولا مسببا واي مسببا واما ان يكون المادة مفتقرة في التقوم بالفعل الى الامر وهو يكون متعلقا بها
في الوجود الذاتي كان وجوده ليس متعلقا بالمادة بل بمبادئ اخرى ولكنه يلزمه اذا وجدا ان تقوم بالآخر
وتحصلها بالفعل كما ان كثيرا من الاشياء يكون متقوما بشيء ومقوما لشيء آخر لكنه ربما كان ما تقومه مفارقا لذاته
وربما كان تقويمه مخالطا من ذاته اقول ان الشيخ كاد ان يتكلم في هذا المقام بصريح الحق لو قال ان هذا المبدأ
المقوم للمادة يكون تقويمه باسبابه بحسب المفارقة وتقويمه للمادة بحسب المخالطة فهذا الامر وجهان وجود في
احدهما مفارق وفي الاخر مخالط وهذا الامر هو الصورة الجوهرية وقال الشيخ وله قسط في تقويم المادة متغاير
ذاته او هو كل المقوم القريب وبيان ذلك في الصناعة الاولى اقول ذلك البيان قد مضى
في هذا الكتاب في مباحث التلازم بين الهيولى والصورة ولا يتم ذلك البيان الا من ان للصورة الجوهرية
وجودا ماديا ووجودا عقليا باحدهما يقوم المادة تقويما بعيدا بالمشاركة وبالآخر تقومها تقويما قريبا
بالاستقلال اما القسم الثالث فهو ان يكون المادة اقدم وجودا من ذلك الامر لانها متقومة في ذاتها حاصلة
بالفعل ثم تقوم به ذلك الامر وهو المسمى بالعرض والهيئة بالمعنى القابل للصورة ما هو القسم الاول اوجب اضافة الحقيقة

والقسمان الآخران اضافة تقدم وتاخر قال الشيخ والقسم الاول ليس بظاهر الوجود وكانه ان كان له مثال فهو النفس والمادة الاولى اذا اجتمعا في تقويم الانسان اقول الحق في هذا المقام تثنية القسمة والاكتفاء بالقسمين الاخيرين فان الكلام في المبادي الذاتية للامور الطبيعية ولا يمكن المركب الطبيعي من امور لا تعلق لاحدهما بالآخر واما الذي مثل به من النسبة بين الهيولى الاولى والنفس فان كانت الهيولى مادة للنفس وان كانت بوسط والنفس صورة مدبرة لها او صورة لصورتها فهي متقومة بالنفس والنفس مرتبة التقويم والتحصيل اما ان يكون متقدما عليها في وحدة الهيولى وحدة ضعيفة لا شانية من تاخرها من الاشياء وتقدمها على الاشياء وان لم توجد الهيولى بالقياس اليها ولا النفس بما هي متعلقة بها او بالمركب منها ومن صفة اخرى فلا المادة مادة ولا النفس نفس كل منهما غير مضافة الى الاخرى اضافة تعلقية ثم قال والمادة مع المتكون الذي هي جزؤه من وجود انواع اخرى اعتبار المناسبة ويصلح ان يشغل هذه المناسبة لا الصورة مع المتكون فان المادة قد يكفي وحدها في ان يكون هي الجزء المادي لما هو ذو مادة في صنف من الاشياء وقد لا يكفي ما لم ينضم اليها مادة اخرى وذلك في صنف آخر منها كالعقاقير للمعجون والكيموسات للبدن وذلك اما لمجرد الاجتماع والتركيب معا فقط كاللبن والخشب للبيت واما لمجرد الاجتماع والتركيب والاستحالة كالاسطقسات للكائنات فانها لا يكفي نفس اجتماعها ولا نفس تركيبها بالتماس والتلاقي وقبول الشكل لان يكون منها الكائنات بل بان يفعل بعضها في بعض وينفعل بعضها من بعض ويستقر الجملة كيفية متشابهة يسمى مزاجا فحينئذ يستعد للصورة النوعية انتهى اقول المادة لصورة واحدانية صورة كانت لا يكون الا واحدة في جميع هذه الامثلة التي ذكرها الشيخ ولا يكون لصورة واحدة الا مادة واحدة اما المجتمعات التي لا استحالة فيها لاجزائها فالمادة فيها بالجملة هو مقدار المجموع مع قابلية ضرب من الوحدة الاتصالية اما كالنبات والانسان لصورة البيت وشكله واما المجتمعات التي وقعت فيها استحالة لاجزائها فهي بعد الاستحالة تصير مستعدة للصورة وهي حينئذ بانها مادة شيء واحد واحدة واما اعتبار اجتماعها قبل الاستحالة بل قبل التماس فهي بذلك الاعتبار ابعد مما يتصور له صورة واحدة لمادة واحدة اما الصورة فهيئة اجتماعها في الوجود ولو مع التباعد ولمادتها نقص في ذواتها بلا اعتبار تلك الهيئة وفي بعض الانواع لفرط نقص صورتها لا فضيلة للصورة على المادة مثل العدد فان كان مرتبة من العدد صورتها الوحدانية وهي كمية الوحدات بعينها ومادتها المتكثرة وهي الوحدات قال الشيخ فاذا قيست المادة الى ما يحدث منها فقد يكون المادة مادة الكون وقد يكون لقبول الاستحالة وقد يكون لقبول الاجتماع والتركيب وقد يكون لقبول التركيب والاستحالة وقد ~~يكون لقبول الاجتماع والتركيب~~ اما الصورة فقد يقال للهيئة التي اذا حصلت في المادة تقومها نوعا وقد يقال صورة

لنفس النوعي

لنفس النوع ويقال صورة للشكل والتخطيط خاصة ويقال صورة لاجتماع كصورة العسكر وصورة المقدمات المنتجة ويقال صورة للنظام المستحفظ كالشريعة ويقال صورة لكل هيئة كيف كانت ويقال صورة لحقيقة كل شيء جوهرا كان او عرضا فيفارق النوع فان هذا قد يقال للجنس الاعلى وربما قيل صورة للمعقولات المفارقة للمادة والصورة الماخوذة احدى المبادي هي بالقياس الى المركب منها ومن المادة انها جزء له توجبه بالفعل في ستارة والمادة جزء لا توجبه بالفعل واما تقويم الصورة للمادة فعلى نحو آخر والعلة الصورية قد يكون بالقياس الى الصنف وهي الصورة التي يقوم المادة التي قد ذهبت ونهاها نوعا وهي طارئة عليها كصورة الشكل للسرير والبياض للجسم الابيض اقول لسان ما جعل المادة يضبه الى نسبة المعقول كالاجتماع والتركيب وغيرهما فهي في الحقيقة صورة محصلة للمادة ضربا من التحصيل ومقومة لمهية نوعية مركبة من تلك المادة ووصف الاجتماع مثلا او وصف التركيب او وصف الاستحالة فالنوع الحاصل منهما هو هيئة المجتمع مثلا او مهية المستحيل وان لم يكن النوع نوعا جوهريا ولا الصورة صورة جوهرية وكذا جميع ما عدده انه مما اطلق عليه لفظ الصورة فهي مشتركة في معنى الصورة التي عدت من المبادي للوجود او للقوام سواء كانت جوهرا او اعراضا وسواء كانت بالقياس الى النوع او الى الصنف اذ كل منها يحصل لمادة ما من المواد نحوا من التحصيل والتقويم لمركب الماخوذ منهما ضربا من التقويم لكن الاشياء مختلفة في انحاء الوجود والتحصل قوة وضعفا والوحدة كما ان ما كان من الوجود له اقوى وجوده كانت وحدته قوية بعيدة عن الكثرة بل عن قوة الكثرة واليف وما ضعف وجوده ضعفت وحدته حتى تصير وحدته مجامعة للكثرة او للقوة الكثرة بوجه آخر وربما كانت جهة الوحدة في شيء هي بعينها جهة الكثرة فيه كالعدد نفسه مثلا وكالهيولى وكالحركة والزمان فالصورة في امثال هذه الانواع يكون مغمورة في المادة حتى كانها عين المادة وجودا واعتبارا لفرط خسة الوجود وفي مقابلها انواع قوية الوحدة والوجود حتى لا يتصور فيها تركيب من قوة وفعلية او نقص وتمام ولا صورة مادة لها وكان المادة اضمحلت واستهلكت هناك لفرط فعلية والتمام فالمادة هناك كانها عين الصورة واما الغاية فهي المعنى الذي لاجله تحصل الصورة في المادة وهو الخير الحقيقي مطلقا او بالاضافة او الخير المظنون فان كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض بل بالذات فانه يروم به ما هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة سواء كان على الاطلاق او من بعض الوجوه وربما كان بالظن لا بالحقيقة والله اعلم فصل في تعيين المناسبات بين هذه المبادي لما علمت ان لمهية واحدة قد يكون انحاء من الوجود وانحاء من النسب والاضافات فاعلم ان الغاية نحو من الوجود متقدم على الفعل بل على الفاعل بما هو فاعل ويجب نحو آخر من الوجود متأخر عن الفعل مترتب عليه فالغاية غاية بوجه فاعل بوجه والصورة ايضا فاعل بوجه لتحصيل المادة وعلة صورية بوجه لتحصيل النوع

وقد يكون غاية بوجه لاشيا والحركة من مادة اليها وربما كانت مادة لصورة اخرى من جهة قوتها وامكانها فقد
جمع في شيء واحد اقسام العلل باسرها من غير استيجاب تركيب في الموضع الا من جهة اجتماع المادة والصورة
فان جهة القوة غير جهة الفعلية البتة وان كانتا بالقياس الى امرين متعددين قال الشيخ الفاعل من جهة سبب الغاية
وكيف لا وهو الذي يحصل الغاية موجودة والغاية من جهة سبب الفاعل وكيف لا وانما يفعل الفاعل لاجلها
والا لما كان يفعل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ولهذا اذا سئل لم ترتاض فيقول لاصح فيكون
هذا جوابا لكما اذا قيل لم صحت فيقول لاني ارتضت ويكون جوابا فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب
غائي للرياضة ثم اذا سئل لم تطلب الصحة فقيل لاني ارتاض لم يكن جوابا صحيحا ثم ان قيل لم تطلب الرياضة فقيل
لكي اصح كان الجواب صحيحا والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية ولا لمهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود
ماهيتها في الاعيان وفرق بين المادة والوجود انتهى كلامه اقول الفرق بين المهية والوجود ليس
مما يصح كون المهية سببا لشيء من غير مدخلية ضرب من الوجود معها كيف والشيء ما لم يوجد لم يكن سببا
لوجود شيء بل المؤثر في الاشياء ليس الا الوجود فمهية الغاية لا تجعل الفاعل فاعلا بل وجودها الا بعض
كما ان الاكل مثلا لغاية هي الشبع مثلا فلابد ان يكون للشبع وجود للفاعل الاكل قبل الاكل حتى يأكل لاجله
فالحد وجود في الشبع يحرك المادة لحصول وجوده الآخر لكونه اكمل واتم من ذلك الوجود فالغاية يجب
احد الوجودين جزء صوري للفاعل بما هو فاعل فهي سبب لكون الفاعل فاعلا وليس الفاعل علة للغاية
في كونها غاية بل لتحصيل وجودها لنفسه سواء كان وجودها في نفسها هو بعينه هو وجودها الحاصل للفاعل كما
في الغايات التي تحت الكون لفعل الحركات والاستحالات او يكون وجودها في نفسها غير وجودها
الحاصل من الفعل المرتبط بالفاعل كما في الغاية التي هي فوق الكون كالعقل الفعال في كونه غاية للاستكمالات
النفس فان وجوده في نفسه غير وجوده للنفس المترتب على استكمالها واعلم ان لكل من هذه العلل الاربع
مباينين بالقياس الى شيئين او بالقياس الى شيء واحد بوجهين اما المادة والصورة فلكل واحد منهما
علية لشيئين لانها علة لصاحبها بوجه وعلة للمركب منهما بوجه فكان كل منهما علة قريبة لشيء وعلة بعيدة لشيء
فكانهما علتان غير قريبتين للمركب بنوع من العلية وقريبتان بنحو آخر من العلية وهي التقويم وكذا الفاعل
فان الفاعل اما ان يكون مهيئا للمادة فيكون سببا لايجاد المادة القريبة من المعلول للاسباب قريبا منه او يكون
معطيا للصورة فيكون سببا لايجاد الصورة القريبة من المعلول للاسباب قريبا منه ثم الفاعل الذي هو سبب بعيد
للغاية بوجه لانه سبب للصورة والصورة مستلزمة للغاية والغاية سبب ما للفاعل في انه فاعل فيكون سببا
فاعليا بعيدا للصورة وبتوسطها للمركب لكن الغاية سبب غائي قريب لوجود الصورة في المادة بتوسط

تحركها

نحو كمالها من المركب فالمبادي القريبة من الشيء المركب من جهة مطلق المبدائية هي الهيولى والصورة بما هما جزءاه
وان اختلف تقويم كل منهما للمركب وبهذا الاعتبار يقال لها العلة المادية لا المادة والعلة الصورية لا
الصورة لكنه ربما عرض ان كانت المادة والصورة علة بالواسطة ايضا اما المادة فكما في المركبات الصناعية
التي كانت الصورة فيها هيئة عرضية فيحتاج الى المحل فيكون المادة علة لذات ذلك العرض المقوم لذلك المصنوع
من حيث هو مصنوع فيكون علة ما للعلة ومع ذلك فانها من حيث كونها جزءا من المركب علة بلا واسطة
واما الصورة فكما في المركبات الطبيعية التي كانت الصورة فيها مقومة للمادة والمادة علة قريبة للمركب فالصورة
علة بالواسطة كما انها علة صورية بلا واسطة فكل من المادة والصورة علة للمركب بوجه وعلة علة له بوجه فكل
منهما علة للاخرى بوجه واحد قريب لكن ذلك الوجه مختلف في الجانبين وعلة للمركب بوجهين مختلفين
في القرب والبعد وفي نحو التقويم فالمادة اذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها علة مادية له
بل من حيث كونها مادة لصورته والصورة اذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها علة صورية
له بل من حيث كونها صورة لمادته وليعلم ان هذه الاحكام كلها انما يجري في المركب من جهة اعتبار تركيبه من
جهة اعتبار المغايرة بين المادة والصورة لكن بحسب اعتبار وحدة تعاقدهما في نحو من الوجود فلا يمكن من الجانبين

فصل في كيفية دخول العلل في المباحث والافكار والمطالب العلمية والجواب عنها

اعلم ان بعض الاشياء مما لا علة له اصلا بل هو العلة علة العلل كواجب الوجود وبعضها ما له بعض العلل دون بعض كالفاعل
والغاية دون المادة والصورة كضرب من المفارقات والاشياء الصورية لانها عين الصورة التامة
فلا صورة لها ولا مادة وبعضها ما له جميع هذه العلل كالمركبات والانواع الطبيعية وجميع المتحركات والمستحيلات
التي يبحث عنها في العلوم الطبيعية فالعالم الطبيعي يجب عليه ان يكون متفننا بالاحاطة بجميع هذه العلل لبدخلها
في ماهيته وخصوصا بالصورة والمادة حتى يتم احاطته بالمعلول واما التعليمي فليس عليه ان يعلم المادة اذ لا مدخل للمادة
والحركة في مطالبه فليس على عليه ان يعلم مبدأ الحركة ولا غاية حركته ولا المادة ايضا البتة بل الذي يجب عليه ان ينال
فيها من العلل هي العلل الصورية فقط ولا يخفى عليك ان سؤال السائل قد يتضمن شيئا من العلل يجب الجواب بعزله
والا لكان الشيء سببا لنفسه فان تضمن الفاعل كقولك لم قتل زيد عمرا فيجوز ان يجاب بالغاية فيقال لكي ينتقم
منه ويجوز ان يجاب بالمشير او بالداعي وهو الفاعل المقدم فيقال لاساءة فلان او لانه غضب حتى وانها هو الفاعل
لصورة الاختيار الذي يبحث عنه الفعل واما انه هل يجاب بالصورة او بالمادة فظاهر انه غير صحيح اما الصورة
فلما اشرنا اليه فان صورة الفعل ههنا هو القتل نفسه وليس السؤال الا عن علة وجودها من الفاعل والشيء لا يكون علة
لنفسه اللهم الا ان تكون تلك الصورة غاية الغايات كالخير مثلا فيكون الصورة حينئذ انها السبب الغائي لحركة الفاعل

ومع ذلك فلا يكون علة قريبة لوجودها فان تلك المادة من الفاعل بل علة لوجودها الفاعل فاعلا فلا يكون من حيث هي موجودة
في المادة علة للفاعل من حيث هي مهيتها ومضافها واما المادة فظاهر انه لا يكفي الجواب بها حينئذ اذا ذكر في السؤال
حضور الفاعل واما اذا تضمن السؤال الغاية كما يقال لم صح فلان فيجوز الجواب بالمبدأ الفاعلي فيقال لانه شرب الدواء
ويصلح ان يجاب بالمبدأ المادي مضافا الى الفاعل فيقال لان مزاج بدنه قوي الطبيعة وقد شرب الدواء ولا يكفي
ذكر المادة وحدها واما الصورة فقلما يقنع السؤال بذكرها وحدها بان يقال جوابا عن السؤال المذكور لان مزاج بدنه اعتدل
بل يحتاج الجواب الى ان يردف الى المادة او فاعل واما اذا كان السؤال عن المادة واستعدادها بان يقال لم يموت
الانسان قبل الموت فقد صح ان يجاب بالعلة الغائية فيقال ليخلص نفسه عند الاستكمال بكمال البدن وقد يجوز ان يكتفى
بالفاعل في الاستعداد الذي ليس كالصورة لا يكاد ان يعطي المادة نحو اي استعداد وكون الا ان يعطيها استعداد
التهيؤ التام فيعطيه الفاعل كما يقال في المرأة اذا سئل انها لم تقبل الشيخ فيجاب لان الصيغ صقلها واما الاستعداد
الاصلي فلازم للمادة ويجوز ان يجاب بالصورة اذا كانت هي المتممة للاستعداد فيقال في المرأة مثلا انها ملساء صقيلة
وبالجملة السؤال لا يتوجه الى المادة الا وقد اخذت مع صورة ما فيسأل عن علة وجود الصورة في المادة واما اذا تضمن
السؤال الصورة فالمادة وحدها لا يكفي ان يجاب بها بل يجب ان يضاف اليها استعداد منسوب الى الفاعل والغاية
يجاب بها والفاعل يجاب به واذا شئت ان ترفض ما يقال على سبيل المجاز وتذكر الامر الحقيقي فان الجواب الحقيقي
ان يذكر جميع العلل التي لم يتضمنها السؤال فاذا ذكرت وختمت بالغاية الحقيقية وقف السؤال والله ولي التوفيق
ولنختم هذا الفن بذكر المزاج وتحقيق القول فيه وان لم يكن مناسبا لما مر من اثبات التركيب الاتحادي من المادة
والصورة لتوقف بيان ذلك عليه كما علمت وقد وعدناك تحقيقه

فصل في تحقيق مهية المزاج وانيته

العادة جرت بذكر هذه المسألة في الطبيعيات كما اوردناها ههنا للعلة المذكورة ولعل الاولى ان البحث عن
مهية شي وكونه موجودا مناسب لان يذكر في العلوم الالهية فنقول ان المزاج كيفية بسيطة ملموسة من جنس اوائل الملموسات
متوسطة بين الاربع الاولى توسطا ما متشابهة الاجزاء حتى انها تكون بالقياس الى الحرارة الشديدة برودة وبالقياس
الى البرودة الشديدة حرارة وكذا بالقياس الى اليبوسة رطوبة وبالقياس الى الرطوبة يبوسة وانها في الجسم ذي
المزاج بحيث يكون كل واحد منها في كل جزء من اجزائه مثل ما وجد منها في جزء الاخر لا تفاوت بينها الا في الموضع
ذاتا ووضعا كما هو عند الجمهور او وضعا فقط كما هو عندنا واما سبب انيتها فاعلاوقابلا فالمشهور ان العناصر اذا تصغرت
وامتزجت وتماست وفعل كل منها في الاخر انكسرت سورة كيفياتها فحصلت للجميع كيفية متوسطة متشابهة هي المزاج
مع انحفاظ صور العناصر المتخالفة لها قالوا لا بد ان الفاعل لا يحصل الا عند مماسة بعضها البعض والا فاما ان لا يعتبر معها
حصول النسبة اولى وضعية بلا سواء كانت تماسا او غيره او يعتبر لنسبة اولى كالمحاذاة وضرب من القرب والبعد ال

الا الاول باطل لان ما هو معلوم ان كل تاثير وتأثر جسماني فهو متوقف على نسبة وضعية مخصوصة بين المؤثر والمتأثر وبقي
الشق الثاني فنقول حينئذ اذا لم يكن النسبة بينهما بالملاقاة فلا بد ان يكون على ضرب من المحاذاة والبعد فحينئذ
ان كان بين المسخن والمتسخن شي جسم فلا يخلو اما ان يتسخن المتوسط قبل ان يتسخن المنفصل الموضوع او لم يتسخن والثاني
باطل لان اثر التسخين لا يصل الى الابعد الا بعد وصوله الى الاقرب ضرورة والاول يوجب المطلوب لان المتوسط
لو لم يكن ملاقيا للمسخن كان بينهما متوسط اخر وينقل الكلام الى متوسط اخر حتى ينتهي الى المتوسط الملاقي وان كان
ملاقيا فالتسخين لا يحصل اولا الا بالجسم الملاقي ثم الى ما يلاقيه بتوسط الملاقي فظهر ان كل تاثير وتأثر طبيعي لا يكون الا
بالتماس والملاقاة هذا تقرير ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشفاء واعترض عليه الامام الرازي بان هذا ينافي
ما ذكره في الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس منها حيث قال في جواب من انكر تادي اشباح
المبصرات في الهواء ومن غير ان يتكيف الهواء بانه ليس يجب بنفسه ولا ظاهر ان كل جسم فاعل يجب ان يكون
ملاقيا للملموس فان هذا وان كان موجودا مستمرا في اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة بل يجوز ان يكون اشياء
من غير ملاقاة فيكون اجسام تفعل بالملاقاة واجسام تفعل لا بالملاقاة وليس يمكن ان يقيم احد برهانا على استحالة هذا
ولا انه يجب ان يكون بين الجسمين نسبة ووضع خاص بل يجوز ان يؤثر احدهما في الاخر من غير ملاقاة انما يتفق
ضرب من التقابل كما انه لو كان اتفق ان كانت الاجسام كلها يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة المباينة كان
اذا اتفق ان شوهد ما يفعل بالملاقاة فيجب منه كما يجب الان ان يؤثر بغير ملاقاة فاذا كان هذا غير مستحيل في اول العقل
وكان صحته مما لم يبرهن عليه توجيه وكان لا برهان البتة تنقضه فنقول من شأن الجسم المضيء بذاته او المستنير الملون ان
يفعل في الجسم الذي يقابله اذا كان قابلا للشبح قبول البصر وبينهما جسم لا لون له تاثيرا هو صورة مثل صورته من
غير ان يفعل في المتوسط شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف هذا ما ذكره في هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى ايضا
في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج اليها في معرفة الهالة وقوس قزح والنيازك ان ذلك منه مبالغة في بيان
ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتوقف على الملاقاة والمماسة مع انه تصدى في فصل حقيقة المزاج لاقامة
البرهان على ان الفعل والانفعال لا يتمان الا بالملاقاة والتماس وانه ليكثر تعجبي من وقوع امثال هذه المناقضات
الظاهرة لهذا الشيخ الفاضل ومن الاشكالات ان الشمس يسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة فانها
لا تسخن الافلاك وكذا تضيء الارض مع انها لا تضيء الاجسام المتوسطة بينها وبين الارض لانها شفافة فاذا كان
كذلك فكيف يجوز لرجل الذكي مع هذه الاشكالات ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يتمان الا بالملاقاة والتماس
انتهى كلامه اقول في الرجل سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ ونظرائه قبل الامعان في المبحث
لمجانبة طبعه للبحث والتحقيق مثل الشيطان اما نسبة التناقض في الكلام الى الشيخ فغير مسلم فان الذي منع فيه وجوب التماس

ب٣ (margin: حضور ما) (margin: ويقطع به) (margin: بالعلة المادية فيقال لانه مركب من الاضداد ولا يجوز ان يجاب ... لان الفاعل الخ) (margin: من المسخن الاقرب) (margin: الفعل الخ) (margin: التي)

والتماس هو مطلق التاثير والتاثر بين الجسمين والذي اوجب فيه ذلك تاثير وتاثر مخصوصين كالتسخين والتسخن وامثالهما
من وجوب حكم على نوع مخصوص وعدم وجوبه على نوع آخر اذ ربما يكون نحو التاثير والتاثر مختلفا فيه في الموضعين فان
الفعل قد يكون دفعيا وقد يكون تدريجيا وكذا الانفعال فالذي اوجب فيه الملاقاة هو الانفعالات التدريجية
التي من باب الحركات والاستحالات ولابد فيها من مباشرة الفاعل المحرك لتمام المتحرك ومن هذا القبيل فعل
العناصر بعضها في بعض في الامور التي هي تتميماتها وكمالاتها كاوائل الكيفيات الملموسة مثل الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والذي لم يجب فيه الملاقاة فليس كذلك كالفعل الدفعي والقبول الدفعي والتحقيق في هذا المقام ان
الموجودات بعضها طبيعي وبعضها تعليمي وبعضها عقلي وكذا الافعال فالفعل الطبيعي لا يصدر الا من فاعل طبيعي في
الوجود وذلك الفعل هو الذي بحسب استحالته وتجدده مادة منفعلة مستحيلة واما الفعل التعليمي فهو فعل فيه لحركة و
الانفعال التجددي التدريجي وان لم يكن مفارقا عن الحركة والطبيعة بالكلية وانما المحتاج في ذلك الفعل مجرد الكمية والوضع
اللازم لها دون حركة واستحالة لا من جانب الفاعل ولا من جانب المنفعل واما الفعل العقلي فلا حاجة فيه الى زمان
وآن ولا الى حركة وحد منها انما المحتاج اليه نفس الفاعل وماهية القابل ان كان هناك قابل مثال الفعل الطبيعي التحريكات
والاحالات من التسخين والتبريد والتسويد والتبييض والتغذية والتنمية والتوليد ومثال الفعل التعليمي كالانارة والاضاءة
ووقوع العكوس والمحاذيات وحدوث الاشكال كالتربيع والتكعيب والدائرة وغير ذلك من الامور التي لا
تحدث الا في نوع كمية ما ومقدارها ومثال الفعل الالهي كمطلق الايجاد والافاضة والابداع والجود والرحمة وعلى هذا القياس
اقسام المدركات والعلوم الا ترى ان افعال مشاعر الانسان بعضها طبيعي كاللمس والذوق وبعضها غير طبيعي كالابصار
والتخيل وبعضها غير طبيعي ولا تعليمي كالتوهم والتعقل اذا تقرر هذا فنقول ان كل فعل طبيعي لصدوره عن فاعله الطبيعي
لا يكون الا بالملاقاة والمباشرة بينه وبين منفعله سواء وقع منه فيه كتاثير النار التي هي طبيعتها في مادتها او في من م
ما هو بمنزلة قابلة لاجل الاتصال به او الامتزاج الى غير ذلك ان الفاعل الطبيعي من حيث هو فاعل طبيعي متقوم
المادة فلا انفكاك له في وجوده في نفسه وهويته ووجوده عن مادته على نحو الاستغراق والسريان بحيث يكون في
كل جزء من المادة جزء منه فكان وجوده نفس المادة ووجود ذات منقسمة فكذا وجود الامر المادي ما يكون منقسما بحسب
انقسام نفس المادة وذلك كالصور النارية والارضية وسائر الصور الطبيعية وكذا كيفياتها واعراضها التابعة لها كذلك باي صور طبيعية
الثانية وليس من هذا القبيل [illegible] [illegible] كانت او عنصرية وقد مر سابقا ان فاعلية الشيء متقوم
بوجوده والمفتقر الاثر في وجوده مفتقر اليه في ايجاده فلو تحققت الحرارة الفاشية في جسم النار مثلا حيث لا فرق
من غير ان تلاقيه وتماسه حتى تصير الكائنة بالاتصال جسم آخر لزم ان يكون وجود تلك الحرارة في نفسها غير مفتقرة
الى المادة مع انها لما علمت من ان الايجاد فرع الوجود ومتقوم به لكن اللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان كل ما وجوده

ام

امر فاش مفتقر الى المحل بقوامه فيه ويسري اليه بجميع اجزائه فايجاده وتاثيره ايضا كذلك اي يكون ايجاده وتاثيره على
النحو والسراية في المحل المتاثر منه ويلزم من هذا انه لا يجوز ان يكون مثل ذلك المؤثر مباينا بالذات للمتاثر منه وهذه

قاعدة شريفة

ينفع تحقيقها واعمالها في كثير من المواضع والكشف فاستوضح وتحقيق
ان مراتب تاثيرات المؤثرات على حسب مراتب وجوداتها ونسبتها الى المادة وافتقارها او استغنائها في التاثير
والايجاد على حسب نسبتها اليها في الوجود والكون فاذن فتنظر صدق ما ذكره الشيخ من ان الجسم المتسخن من النار
ما لم يكن ملاقيا لها حتى يكون وجود القوة المسخنة بالنسبة اليه كوجودها في جسم النار وما دونها لم يتسخن عنها وكذا الحال
في التبريد والترطيب والتجفيف وغيرها من التاثيرات الطبيعية واما الافعال التي هي كالانارة والاظلام ووقوع
الاشباح والاظلال فليست من هذا الباب كما اشرنا اليه فلا تناقض بين كلامي الشيخ واما قوله الشمس تسخن وجه
الارض من غير ملاقاة وذلك انها تسخن الارض المقابلة كالطين وايضا تبيض ثوب القصار وتسود وجهه
من غير ملاقاة فنقول فعل الشمس اولا وبالذات ليس الا واحدا منشاؤها هو الاضاءة والانارة وهذا امر يكون حدوث
وحصول في هذه الاجسام القابلة له المنفعلة ثم اذا قبلت النور وحصل ومضى على حصول الضوء فيه مادة قابلة للضوء بالسخونة
منفعلة بقبول الضوء فيها فعل السخونة لاجل مناسبة الحرارة للنور فيتسخن الجسم ثم تفعل السخونة في الجسم الكثيف سوادا
بعد تجفيفه وفي الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته وتفصيله على حسب اختلاف احوال القوابل واما الجسم الحار مثلا
كالنار لا يؤثر بالسخونة في شيء الا بالملاقاة والتماس واما ان قابل الحرارة لا يقبل الحرارة من اي فاعل كان الا
بالمماسة والملاقاة فاعل السخونة فهو امر آخر غير لازم من القضية المذكورة وليس بمعلوم الاستحالة اذ لا استحالة في ان
يتاثر جسم من غير مباشرة وجسم وان تسخن قابل من غير مسخن ملاق له او من مسخن غير متسخن كالحركة وكما انها كان في
الحيوان يكون من محرك متحرك بل قد تحرك من محرك غير متحرك لا على نحو المباشرة بل على نحو المفارقة كحركات نفوس
الافلاك من حركات عقلية على سبيل التشويق والامداد فاذا تقرر هذا الكلام فنقول الشائع في ان يكون جسم بارد
رطب مثلا ثم لا يزال يستحيل في كمال كيفيته الفاعلة والمنفعلة بسبب اسباب داخلة او خارجة كاضاءة الكواكب
وهبوب الرياح حتى يميل برودته الى الحرارة ورطوبته الى اليبوسة فيحصل له كيفية معتدلة بسيطة متوسطة بين هذه
الاربع الاوائل الملموسة فيوجد مزاج من غير امتزاج فيكون هناك صورة واحدة لها كيفية مزاجية من غير حاجة
الى تركيب اجزاء متضادة متماسة ومن منع من تجويزه فوجه عليه البرهان على استحالة وذلك لم يجد الى الآن برهانا
يبطل الحاجة الى تركيب العناصر وتصغرها وتماسها في حصول المسمى بالمزاج بل الحجة قائمة على خلاف ما قرروه والاشكالات
ناهضة في هدم ما اصلوه اما الاشكالات المشهورة اشهرها ان ههنا امورا ثلاثة الكاسر والمنكسر والانكسار اما الكاسر
فليس هو الكيفية لما بين ان الكيفية الواحدة لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل انما يعرضان لموضوعها واما الكاسر

طبس هو الكيفية البتة والازم ان يكون المكسور يعود كاسرا لعدم صيرورته مكسورا او يكون حين انكساره كاسرا وحين كسره
مكسورا كما فصل بيان بطلانه فيتعين ان الكاسر هو الصورة والمنكسر هو المادة وفيه اشكال من وجهين احدهما ان الماء الحار
اذا امتزج بالماء البارد واختلط انكسر البارد بالحار وليس هيهنا صورة مسخنة هي مبدأ التسخين فيها بها والثاني
ان الصورة وان كانت فاعلة فعلها بتوسط الكيفية كما ان تحريك الطبيعة بتوسط الميل ولاجل ذلك الصورة المائية
تفعل فعل التسخين بواسطة سخونتها فيعود الاشكال المذكور في كون الكاسر هو الكيفية من لزوم كون المنكسر كاسرا
وكذا الامر من جهة القابل فان المادة وان كان شانها الانفعال مطلقا لكن لا يستعد بالفعل لقبول امر الا بتوسط
كيفية قائمة بها والا لكان كل مادة تقبل كل شيء فيعود الاشكال في كون المنكسر هو الكيفية وكما ان تقدح في الوجه
الاول بانه كما ان فاعل الحركة القسرية [illegible] هو طبيعة المقسور لاجل حدوث حالة غريبة بعيدة لا القاسر فهيهنا ايضا بالذات
اذا اسخن الماء بالنار فسرا فيه تلك السخونة في جسمية الماء ليس هو طبيعة النار لانها معدة والمعد ليس من الاسباب
الذاتية كما سبق بيانه في مباحث العلل بل الصورة المائية هي المعطية للسخونة الموجودة في الماء وكذلك تستعد بتلك السخونة
مع فساد تلك النار التي من جهتها حصلت السخونة لكن الوجه الثالث سالم عن القدح واما الحجج فمنها ان الحكماء
المشائين ذهبوا الى ان الجسم النوعي اذا تصغر في الغاية لم يبق له صورة الحافظة النوعية بل الذي يحفظه حينئذ هو الصورة
الامتدادية فقط ولا شك انه اذا انطلت صورته بطلت كيفيته التابعة لها واتصلت مادته بمادة ما يجاوره
فيصير المجموع مصورا بصورة واحدة نوعية فظاهر من هذا المذهب ان القول بحصول المزاج من جهة تصغر العناصر
وتماس بعضها ببعض مع بقاء صورها المتخالفة ليس بصحيح ومنها ان كل واحدة من العناصر متناهية الى الافراد
والميل الى الاحياز الطبيعية فالذي يجبرها على الاجتماع ويمنعها عن الالتئام شيء آخر وذلك الشيء لا بد ان يكون جوهرا صوريا
قائما بها منتشرا فيها لان الوصف لا يستولي على الجوهر والجوهر المباين في الوضع لا يتصرف في مادة الشيء كما
يحيقه ليكون حافظا لتركيبها عن التشتت والافتراق سيما في المواد الطبيعية المستعدة للامور الكمالية من الانواع المحفوظة
واما فان مثلها لا يكون اتفاقية ولا قسرية فالمتصرف فيها صورة منوعة متقدمة عليها تقدمها ذاتيا وهي قائمة
المادة بالتقويم والادامة والحفظ ولا شك انها صورة واحدة والا لم يكن لذلك النوع وحدة طبيعية وقد
تبين ان الحقيقة الواحدة لا يتقوم بصورتين وان الصورة الواحدة لا يكون الا لمادة واحدة لان تحصل المادة
وتقومها لا يكون الا بالصورة فهي في وحدتها وكثرتها تابعة للصورة وكما ان المادة الواحدة لا تتقوم بصورتين
الا واحدة بعد واحدة فكذا الصورة الواحدة لا تقوم لمادتين الا بتقسم وهو ضرب من التركيب فاذن قد ثبت
ان يكون كل نوع طبيعي له صورة واحدة ومادة واحدة فبقاء صور العناصر في ما فرض مركبا غير صحيح وا
اذا ثبت ان قوام هذا المفروض مركبا طبيعيا ليس الا بصورة واحدة وكل ماله طبيعة واحدة فكل ما يصدر عنه بما هو

ذلك

ذلك النوع الواحد يجب ان يكون مصدره ومبدأه تلك الطبيعة والصورة الواحدة ثم ان اول ما يصدر عن الانواع
العنصرية هي التي من باب الميول والحركات وهي من جنس اوائل الكيفيات الملموسة فيجب ان يكون الكيفية المسماة بالمزاج
صادرة عن تلك الصورة المنوعة لا عن صور متخالفة لان افعال المتخالفة بالذات متخالفة بالذات

حجة اخرى من المشرقيات قريبة المأخذ مما سبق وهي انه قد ثبت فيما مضى ان المادة اذا استعدت
لصورة كمالية وحدثت فيها صورة اخرى بعد الاولى فجميع ما كانت تصدر عن الصورة السابقة من الافاعيل
والانفعالات واللوازم والآثار تصدر من هذه الصورة اللاحقة الكمالية مع امور زائدة تختص باللاحقة لان نسبتها
اليها نسبة التمام الى النقص فنقول اذا حصلت لممتزج من العناصر صورة اخرى كمالية يجب ان يكون مبدأ
صدور الكيفية المزاجية في ذلك النوع هو هذه الصورة الكمالية دون صور العناصر فاذا كانت الكيفية المسماة
بالمزاج صادرة عن هذه الصورة غير مستندة الا اليها كان بقاء صور العناصر في هذه المواليد الكائنة ضائعا
معطلا مع انه لا معطل في الوجود كما هو مبرهن عليه فهي بصرافة صورها غير موجودة في المواليد فضلا عن ان تقومها
لمركب **حجة اخرى** ان افراد الكيفية المزاجية المفروضة انها سارية في جميع اجزاء المحل لا شك انها متحدة
بالنوع كثيرة بالعدد والتشخص كما هو عندهم حيث صرحوا بان التي في النار من هذه الكيفية كالتي في الماء حتى يقول
علة تكثر افراد هذا النوع المزاجي اما الماهية او لازمها او مادتها او صورتها او امر مباين والكل مستحيل فتكثر
افراده محال اما الاولان فظاهر البطلان لان ماهية واحدة وكذا لازم الماهية الواحدة واحد مطرد في الجميع فكل
الواحد واحد فلا تعدد لافراد نوع واحد من جهة الماهية ولازمها واما الثالث فهو باطل ايضا لان المادة
اما المادة الاولى فهي في الجميع واحدة فمادة العناصر لا تكون من اسباب الكثرة والتعدد واما المادة الثانية
اعني العناصر فهي ايضا لا تكون علة تكثر افراد المزاج الواحد وذلك لانها لو كانت هي منشأ تكثر افراد
المزاج فمنشأيتها للتكثر اما من جهة جسميتها او من جهة اختلافها بالصور والاول باطل لان الجسمية مشتركة
في الجميع واحدة والامر الواحد لا يقتضي الاختلاف والتعدد والثاني يوجب ان يكون اختلاف اعداد المزاج
من قبيل اختلاف صور العناصر او اختلاف آثارها وكيفياتها وليس كذلك لان هذا بالعدد وذاك بالنوع والصنف
يلزم ان يكون عدد هذه الكيفيات المزاجية تابعة لعدد اختلاف صور العناصر فيكون عددها اربعا لا غير لكن
ان العناصر اربع صور لا غير واللازم باطل عندهم لان تعدد افراد المزاج بحسب تعدد الاجزاء المفروضة المتمازجة
التي في المركب واما الرابع فتلك الصور التي فرض انها علة التكثر ان كانت الصور الكمالية فهي واحدة كما علمت وان
الواحد واحد وان كانت صور العناصر فلكل منها اثر وفعل لنسبة الى فاعله الذي هو الصور المبدأ والى قابله الذي
هو المادة بالقبول والحلول لا بالصدور فالاختلاف بين افراد هذه الكيفية المزاجية لاجل الاختلاف لبس المهية ولوازمها

فليس الشيء بالصور والا كان اختلافها بالمهية لما ثبت ان الصورة من حيث هي صورة هي مبدأ المهية وتمامها لانها بعينها بمنزلة
الفصل الاخير ومبدأه المساوي والفصل تمام مهية الشيء فلو كان اختلافها بالصور والصور متخالفة ذاتا ومهية لكانت
متخالفة المهيات والذوات والمقدر خلاف هذا واما الكل فنسبة التباين الى الجميع واحدة فلا بد من مخصص اخر
فيعود الشقوق المذكورة في طرق ذلك المخصص ويتسلسل الكلام فتعين ان لا اختلاف بين احاد اجزاء المزاج الطبيعية
الواحدة بحسب الهوية بعد اتفاقها في تمام المهية الاتحاد والقسمة الوضعية او الوهمية وبحسب الفك والكسر كانت
الاجزاء المتصل الواحد التي لا انقسام فيها الا بسبب من اسباب القسمة المقدارية لامر متصل سواء كان اتصالها بالذات
او بالعرض فوجب ان يكون موضوع الكيفية المزاجية متصلا واحدا لان موضوع المتصل الواحد متصل واحد واذا كان
متصلا واحدا فلا اختلاف فيه بين الصور لما تقرر عندهم وقرروه في ابطال راي ذيمقراطيس من ان الاجزاء المتشابهة
لا يمكن ان يكون متصلا واحدا فاذن ليس فاعل الكيفية المزاجية الا صورة واحدة لا غير وذلك ما اردنا

حجة اخرى لو كانت صور العناصر باقية في المواليد لبقيت يلزم بقاء الاجزاء المائية والهوائية في المذاب
من الحديد والنحاس والذهب وغيرها من المعادن التي تذوب وتجمد في النار ثم رجع الاحالة الى القول بقيام
الجزء المائي او الهوائي في المذابات حال ذوبانها مما يشهد به الوجدان والعقول ببطلانه بل عند الاذابة
وعود ما عند الجمود والحدة **حجة اخرى** لو كانت الاجزاء العنصرية باقية في المواليد يلزم ان يكون
الجزء الناري في الياقوت مثلا له صورتان فيكون جسم واحد نارا وترابا معا وهو باطل وقد قرر تزييف هذه الحجج
وتزييف ما ذكر في الجواب عنه وهذه الحجج مما اورده الشيخ خالفه واجاب عنه بجواب غير مرضي عندك كما علم

فصل فيما ذكره الشيخ في هذا المقام ودفعه لعلك تكون من المعرضين للكلام الشيخ
في هذا المقام حيث قال في فصل الطبيعيات الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا مذهبا عجيبا وقالوا ان البسائط
اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها وتلبس حينئذ صورة واحدة
فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ذات
الحمية ويرى ان الممتزج بذلك يستعد لقبول الصورة النوعية للمركبات ومنهم من جعل تلك الصورة صورة
اخرى من صور النوعيات وجعل المزاج عارضا لها لا صورة لها ثم قال ما حاصله ان هذا لو كان حقا لكان
المركب اذا تسلط عليه النار لفعلت فعلا متشابها فلم يكن القرع والانبيق يميزه الا شيئا قاطرا متبخرا وشيئا ثابتا
في النار ولا شيء ارضيا لا يقطر واذا وضعنا قطعة من اللحم في القرع والانبيق تميز الجسم الى قاطر مائي
كلس ارضي غير قاطر فتلك الاجزاء التي كانت في المركب اما ان تكون بينها اختلاف في استعداد
التقطر وعدمه او ما يكون فان كان الاول لا يجب ان يكون الكل قاطرا او الكل ممتنعا عن التقطر وعلى الثاني لذلك الاختلاف

اما تجنس بما هيا تها او بامر خارج عنها والاول يوجب اختلاف الاجزاء بالصور واما الثاني فذلك الخارج ان
لازما يرجع الى ان الاختلاف بالصورة وان لم يكن لازما بل كان عارضا فجاز زواله فامكن ان يوجد مركب لم يكن اجزاؤه
مختلفة بقبول بعضها حالا وبعضها حالا اخرى وذلك يقتضي ان يوجد في اللحوم لحم يتقطر كله او يتكلس كله وكذلك القول
في ساير المركبات فبطل القول بهذا المذهب ثم ذكر حجة اخرى حاصلها ان صور البسائط لو فسدت
فان كان فساد كل منها مقارنا لفساد الآخر فان فساد كل منها معلول لوجود الآخر لكانت الصورتان موجودتين
عند كونهما فاسدتين وذلك محال وان سبق فساد احديهما فساد الآخر استحال ان يصير الفاسد مفسدا لغيره
اقول ان الجواب وما فيه غاية الضعف فان الوجدان يمنع هذا الاختلاف في كل جسم من المواليد والتجربة لا تجري
الا في المركبات التي لها مزاج ثانوي او ان يختار الشق الاخير من الشقوق التي ذكرها وهو ان الاختلاف
بين اجزاء الجسم في التقطر والرسوب بامور خارجة قوله فيلزم ان يوجد جسم يتقطر كله او يرسب كله قلنا اكثر
المعدنيات التي هي متشابهة الاجزاء كالذهب والفضة والاسرب وغيرها من هذا القبيل ولا يلزم من ذلك
ان يوجد في اللحوم لحم كذلك اذ اللحم غير متشابه الاجزاء كالحيوان ويده ورجله وغيرها وكذا ما يجري مجرى
اللحم من الاعضاء المسماة بالبسيطة وما قيل من ان العضو البسيط يجب ان يكون كل جزء من اجزائه مساويا
لكله في اسمه وحده قول مجازي معناه ان كل جزء وبحسب الحس حكمه كذلك او كل جزء كذلك بحسب الحس وبالجملة
ليست تلك الاجزاء اللحمية مثل المتفاوتة في قبول فعل النار واثرها فيها من التقطر والتكلس اجزاء عنصرية اولية
بل هي تجري مجرى الاجزاء الثانوية المختلفة في الصور او في العوارض ومن ذهب الى خلع صور العناصر البسيطة
في المواليد لم يلزمه القول بخلوع صور اي اجزاء كانت في اي تركيب يمكن ان يكون لبعض المركبات
اجزاء اولية متخالفة الصفات فاذا تسلط عليه النار فصل وتؤثر فيها اثارا مختلفة فيذيب بعضها ويجمد بعضها
ويجزي بعضها وحينئذ لو اورد الشقوق في المركب الذي هو مثل اللحم والعظم مختارا من الشقوق المذكورة ان
اختلاف اجزائه بالمهية والصورة ولا يلزم منه بقاء صور العناصر فيه وان اوردت في مثل الذهب
والياقوت فيمنع اصل الاختلاف في قبول الاثار والترديد المذكور متفرع على اختلاف الاجزاء في الاثار وهو
غير ثابت بتجربة ولا برهان وفي الحجة مقدوحة بوجهين احدهما انه غير وارد على ما اخترناه فان الذي
ذهبنا اليه غير المذهب المستحدث الذي حكاه الشيخ وهو ان العناصر بعد ما تصغرت وامتزجت وتماست
وانفعل بعضها من بعض ادى الامر بها الى ان تخلع صورها وتلبس صورة اخرى والذي ذهبنا اليه ان
صور المواليد عما لا يحتاج ان يكون مادتها مركبة من اربع عناصر بل يكفي ان يكون هناك عنصر واحد يستحيل في كيفيته
والمنفعل باسباب خارجة الى ان ينتهي الامر به الى ان يقلب صورته الى صورة اخرى من صور المواليد الثلثة

واما الحجة الاخيرة

ونا بيها ان ماذكره من الاشكال يرد مثله على المذهب المشهور المختار عنده من لزوم كون المنكسر حين انكسار كيفيتها
او كون المنكسر بعد انكساره كاسر الكاسره وان اجيب عن هذا بان الكيفية الكاسرة علة معدة لانكسار صاحبها
والمعد لا يجب وجوده عند حصول المعلول يجري مثله جوابا عن ماذكره على ان الجواب المذكور في الموضعين مصادم
للتحقيق عندنا فان العلة المعدة لا تخرج عن العلة الموجبة في حصول المعلول فتلك العلة ان كانت صورة وكانت
علة تجعلها لفساد صورة البعض كان المفسد مفسدا لنفسه وان كانت كيفية شديدة لكان الكاسر كاسرا لكاسره
وكذا ان فرض ان الصورة لبعض علة لاستحالة كيفية البعض الاخر لان الصورة لا تفعل فعلا الا بواسطة الكيفية
لان المباشر القريب للافاعيل التي هي من باب الحركات والاستحالات في الكيفيات والميول

فصل في تتمة الاستبصار ودفع ما يمكن ايراده على المذهب المختار

قال الشيخ ثم لننظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت فالذي يبطل صورها الجوهرية وساق الكلام بما حاصله ما ذكرناه من
حجته الا ان قال فيكون الحال ان الماء والارض لا محالة ابطل احدهما صورة الآخر وهذا محال وان كان شيء خارج
ابطل صورتهما اذا اجتمعت فاما ان يحتاج في ابطالهما واعطاء صورة اخرى الا ان يكونا موجودتين فقد دخلتا
هذه المعونة فعاد الكلام من راس وان لم يحتج فلا حاجة الى المزاج بل البسيط يجوز ان يكون منه الكائنات بلا
مزاج الى آخر ماذكره اقول هذا انما لا ينهض حجة علينا بل على صاحب ذلك المذهب المحكي عنه لان الذي ذهبنا
اليه لا يوجب حاجة تكون الكائنات الا اجتماع العناصر وتفاعلها وانما المحتاج اليه في حدوث صور المواليد المزاج
دون الامتزاج والذي ذكره الشيخ لا يستدعي الاستغناء في تكون المواليد عن المزاج بل عن الامتزاج فالملازم غير
ضائر لنا والضائر غير لازم علينا فان المزاج كيفية البسيط واقعة في حدود التوسط من الكيفيات المتضادة
وبه تصير المادة مستعدة لفيضان احدى صور المواليد الكائنة من الجماد والنبات والحيوان وهي منحفظة
قبل حدوث صورة كائنة منها بصورة اخرى اما من صور المواليد او من صور العناصر مع معين خارجي فتخرج
به كيفية ذلك العنصر من صرافة صورتها وتدخل في حدود التوسط على حسب مناسبة ذلك المكون فكلما
كان اشرف صورة واكمل كمالا كان مزاج المادة المستعدة له امعن في التوسط واقرب من الاعتدال الحقيقي
من غير ضرورة ان يكون هناك تركيب وامتزاج من اجزاء المحل وهذا غير ممتنع ولا مستبعد مع ان البرهان اوجبه ثم
اعلم ان الشيخ اورد شكا على نفسه بانه اذا كان جواهر البسائط باقية في الممتزجات وانما تغير كيفياتها فيكون
النار موجودة لكنها منكسرة قليلا والماء موجود لكنه منحن قليلا ثم لا يستفيد بالمزاج صورة زائدة على صور البسائط
ويكون تلك الصورة ليست من الصور التي لا يسري في الكل فكانت سارية في كل جزء فكان الجزء المذكور من
الاسطقسات وهو نار مستحيلة ثم لم تفسد الكيفية صورة المائية فيكون من شأن النار في نفسها او عرض لها من استحالة

ان يصير

بلغ

ان يصير لها وكذلك كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيف المحسوس وجد من حدود التوسط فيه
العنصر بالقبول للحمية ولا يمنعها عن ذلك صورتها كما لا يمنع صورة الارض في الجزء المنقدح من ان تقبل حرارة مصعدة فيكون
حينئذ من شان البسائط ان تقبل صور هذه الانواع وان لم تتركب بل استحالت فقط فلا يكون الا التركيب
والمزاج حاجة انتهى كلامه وهو بعينه من الحجج التي ذكرنا في ابطال القول ببقاء صور العناصر في المواليد وقد مر ذكره
في مباحث اثبات التركيب الاتحادي من المادة والصورة واستدلالنا عليه وهي حجة تويد ما ذهبنا اليه والجواب الشيخ على
دفعها بانها مشتركة الورود بين المذهب المشهور والمذهب المخرج الذي حكاه وقال ليس اعتراضها على احد المذهبين
اولى من اعتراضها على الآخر وذلك لان اجتماع تلك الاجزاء شرط في حصول الصورة للمركب عنده بسبب ما
يقع بينها من الفعل والانفعال وانها او ما عرض لها تغير في كيفياتها ثم عرض لها ان تخلع صورها وتلبس صورة اخرى
ولولا ذلك لما كان لتركيبها فائدة فاذا تركبت فلا بما يقع بينها تركيب كيفياتها بالزيادة والنقصان تغير ان
حتى يستقر على الامر هو المزاج وتحدث صورة اخرى عقيب المزاج ولا يكون ما يظن انه وارد بعد المزاج الا استحالتها
في كيفياتها فيجانس تلك الاستحالة اذا عرضت لموضع منها قبل المؤذن وحده تلك الصورة وان كان لا تقبلها
لان تلك الاستحالة يستحيل الا بتصغر اجزائها فاعله ومنفعله على اوضاع مخصوصة وان تلك الصورة لا تحدث
والكل الا مادة يستحفظ ضربا من الفعل والمقاومين فهو جواب مشترك بين الطائفتين على انهم اقول هذا
الكلام بطوله لا تحلل لم تفيد حل الاشكال ودفعه عن شيء من المذهبين ولم يعد الا انه كما في ورود الاشكال
لانه دخل على صاحب المذهب المخرج ان يقول ان اصل الاشكال هو كون كل جزء من اجزاء الممتزج عنصرا او نارا
مثلا وهذا الخلط بما اذا بقيت صور العناصر في المركب غير فاسدة والذي ذكره انه يشترك الورود الاشكال
غير ذلك الاشكال ولذا ان يدفع عن نفسه بان الحاجة الى الاجتماع والتركيب انما كانت في اول الامر لحصول
الاستحالة والتغير في الكيفيات وبعد حصول تلك الاستحالة يستعد كل جزء لان يفيض عنه صورته الخاصة ويلبس
صورة اخرى من صور المواليد ولا استحالة في ان يقبل الجزء المؤذن وحده تلك الصورة الاخرى لكن عقيب استحالته
وخروجه عن صرافة كيفيته الشديدة الا كيفية فاترة السورة وعلى اي وجه فلا اشكال على ما ذهبنا اليه لعدم
الحاجة الا تصغر البسائط وامتزاجها لحصول المزاج المهيئ للمادة لقبول صورة اخرى من صور المواليد واما
الذي ذكره المحقق الدواني في دفع الاشكال فقد مر تزييفه فيما سبق والذي يرد به ايضا انه بطلان ما يقتضي
من ذلك من القول بان الصورة الكمالية سارية في بعض اجزاء الممتزج وهو حامل الكيفية المزاجية دون
بعض قياسا بالخط والسطح حيث ان كلا منهما يسري في بعض جهات المحل دون بعض هو ان ما ذكر لا
يجري فيما فان كل جزء من اجزاء الممتزج حامل موضوع لتلك الكيفية الحاصلة بالاستحالة من جهة التفاعل

لان بعضها معروض لها وبعضها غير معروض كيف وهم مصرحون بان المزاج كيفية متشابهة الاعداد وليست واحدة
بالعدد في كل ممتزج بل كثيرة العدة حسب اعداد الاجزاء الموجودة في الممتزج من البسايط ولا اختلاف بين
اعدادها الحاصلة في المزاج الا بالعرض وان كان الذي هو من اعداد المزاج في الجزء الناري بعينه كالذي في الجزء
المائي فان الصورة الكائنة عند المزاج اذا سرت فيما سرى فيه المزاج يلزم المحذور المذكور وهو كون جسم واحد
ذا صورتين نوعيتين متمايزتين فلا تخلص عن هذا الايراد الا بان الصورة العنصرية غير باقية عند حدوث
الصورة الكائنة سواء كان حصول المزاج شرطا بالتركيب والامتزاج كما هو المشهور او لم يكن شرطا بل كما هو
عندنا واشار الايراد عليه بانه يلزم ان يكون لكل من هذه المواليد مادة واحدة وصورة واحدة فلم يكن الجسم
مركبا بل بسيطا بهذا المعنى فلا استبعاد فيه اذ اطلاق المركب على هذه الاجسام باعتبار ان حدوثها من مادة
سابقة وصورة لاحقة او باعتبار الغالب فيها بحسب المزاج الثاني كما في الحيوان والنبات وبالجملة
الاطلاقات اللفظية مما لا التعويل عليه في تحقيق الحقائق **فصل** في ان هذا المذهب اي عدم بقاء صور العناصر
في المواليد شبه ان يكون غير مستحدث لعل القول به كان في الاوايل والذي يدل على هذا ما حكاه الشيخ
في الشفاء حيث نقل في الفصل السابق على الفصل الذي تكلم في بطلان القول بعدم بقاء تلك الصور انه قال
المعلم الاول لكن الممتزجات ثابتة بالقوة وظاهر هذا الكلام يدل على ان صورها غير موجودة بالفعل بل بالقوة
لكن الشيخ اوله بانه عنى بذلك القوة الفعلية التي هي الصورة ولم يعن ان يكون موجودة بالقوة التي يعنيها
الانفعالات التي يكون للمادة في ذاتها فان الرجل انما اراد ان يدل على امر يكون لها مع انها لا تفسد وانما يكون
ذلك اذا بقيت لها قوتها التي هي صورتها الذاتية واما القوة بمعنى الاستعداد فانما يكون مع الفساد والرجوع
الى المادة فانها لو فسدت ايضا كانت ثابتة ايضا بتلك القوة فان الفاسد هو بالقوة الشيء الذي كان اولا
ثم شنع على المفسرين بغير ما ذكره في هذا الفصل المذكور قال اما المعلم الاول فقال ان فيها لا بطلت وفيها
بها صورها وطبايعها التي هي مبادي هذه الكمالات التي اذا زال الحايل عنها صدرت عنها الافعال التي الثانية م
لها بحسب هؤلاء انه يعني القوى الاستعدادية انتهى اقول الحق ان ما فهمه المفسرون وظنوه صحيح مطابق
للواقع وموافق لظاهر كلام المعلم الاول وليس ما ذكره الشيخ ما يدل على بطلان تفسيرهم وحمله كلام الفيلسوف عليه
فان كون القوة بمعنى الاستعداد ثابتة مع فساد الصورة والتي بمعنى الفعلية ... كالشيخ مع الصورة بل يعين الصورة هي م
لا يوجب بطلان تفسيرهم القوة في كلامه المذكور بمعنى الاستعداد اذ القوة الاستعدادية للشيء لا تقوم بها بل
بصورة اخرى غير الصورة المستعدة لها فقول الفيلسوف لكن الممتزجات ثابتة بالقوة معناه انها ثابتة بالقوة
في الامر الكاين المتصور بصورة اخرى غير صور الممتزجات وقوله ان الرجل انما اراد ان يدل على امر يكون لها

مع انها لا تفسد غير مسلم بل لعله اراد به ما ذكرنا من ان الكاين من الممتزجات فيه قوة وجود تلك الممتزجات لان
المادة الحاملة لصورة هذا الكاين فيها قوة ساير الاشياء ولا يلزم من حصول القوة على الشيء حصول ذلك الشيء
بل لا بد من صورة تقوم بها القوة التي بمعنى الاستعداد ثم فرق بين قوة الشيء والقوة على الشيء فقوة الشيء توجد معه
والقوة على الشيء لا توجد معه وانما توجد مع حامل قوته مع ما ذكر الحامل لصور مناسب للقوى عليه توضيح لما
لا مجال ان الحجج والبراهين ناهضة على بطلان صور العناصر الا وساير الكاينات المعدنية والنباتية والحيوانية
سيما في المتشابهة الاجزاء والسارية القوى فاعلم ان السبب الذي في ذلك ان هذه العناصر كلها هالك من شانها
ان تقبل صورة الحيوة والعلم لكن المانع لها عن قبولها لتلك الصورة الحيوانية خسة وجودها وقبولها التضاد والتفاسد
لان صورها سارية في موادها الجسمانية ومن شان الجسم بما هو جسم القسمة والتزاحم والتضاد ومن شان الاضداد ان
يفسد بعضها بعضا فكل ما له ضد موجود معه لا يقبل الحيوة لان الحيوة كون الشيء بحيث يدرك ويتحرك بارادة منبعثة
من الادراك والادراك عبارة عن حضور صورة شيء عند امر والجسم بما هو جسم لا حضور له عند شيء لا عند ذاته ولا عند
غيره لان صورته يلازم غيبته ووجوده الذي هو اتصاله يساوي قبوله الانفصال وما يكون وجوده قابلا لعدمه
لا يكون له وجود الا في اضعف من الوجود ولهذا لا يدرك ذاته ولا امرا غير ذاته فكل ما يدرك ذاته او غير ذاته
فله وجود اقوى من وجود الجسم بما هو جسم فقط فالقابل القريب من الحيوة لا بد ان يكون وجوده وجودا بعيدا عن قبول
الفساد والتضاد فاذن هذه البسايط الاسطقسية لتضادها وتفاسدها بعيدة عن قبول اثر الحيوة فكلما كسرت
صورة كيفياتها المختلفة وهدم قوة تضادها وتفاسدها وحصل لها كيفية كانها واسطة بين الكل وكونها واسطة كانها
جامعة للكل بوجه ومطلقة عن الكل بوجه قبلت ضربا آخر من الوجود وقبلت بهذا الوجود الجمعي ضربا من الحيوة
شبيهة بحيوة الافلاك التي هي مشتملة على ما تحتها بوجه يليق بها فكلما امعنت المادة الجسمية الخروج عن اطراف
هذه الكيفيات الاربعة وسورتها الى جانب التوسط الحقيقي الذي بمنزلة الخلو عن الاربع قبلت صورة اتم وكان
اكمل وحيوة اشرف حتى اذا وصلت الى غاية التوسط نالت ارفع الكمال وغاية الفضيلة التي للجسم ان ينالها
وهي الحيوة النطقية التي يكون لمثل الكواكب والافلاك التي لا تضاد فيها ولا تفاسد في جواهرها ولا في حال من
احوالها القارة الا في امور نسبية لاوضاعها واول ما نالت المادة العنصرية صورة معدنية ترتب عليها
بعض آثار الحيوة وهي حفظ الجسم وتركيبه عن المفسد المبطل فان مجاورة الماء والارض والهواء والنار بعضها لبعض
يوجب الفساد في اقل زمان بخلاف مجاورة المعادن لغيرها من العناصر والمكونات فان الصورة
يحفظها من ان يؤثر فيها غيرها بسرعة فهذا اثر من آثار الحيوة والبقاء ثم اذا ازدادت توسطا بين الكيفيات
وخروجا عن اطرافها المتضادة قبلت ونالت من آثار الحيوة ضربا اقوى فيفيض عليها صورة نفسانية ترتب عليها

١٨٣

مع المحافظة على اصل البنية والتركيب ايراد البدل وزيادة على الاصل في الطول والكمية وافادة المثل مكون محافظة على نوعه
سنخه مولدة ثم اذا امعنت في التوسط والخروج عن الاضداد قبلت الحيوة والنفس المدركة المحركة بالارادة على تفاوت
درجاتها من الحيوة والادراك والفعل ثم اذا بلغت الى الغاية في اللطافة نالت الشرف الاعلى والحيوة الاتم
الابقى فيكون ذا صورة نفسانية كاملة حيوتها حيوة نطقية وادراكها تعقل وحركتها فكرية وافعالها حكمية اذا تقرر هذا
عندك فنقول ان هذه الصور الوجودية المتعاقبة المترتبة في الشرف والخسة والكمال والنقص كلما هو اقوى و
اشرف فهو اشد براءة من هذه العناصر المتضادة وايضا كل ما هو اتم واعلى فهو لا يحتاج الى ما كانت فيما هو
انقص وادنى اكثر فليس الحيوان ذا نفس نباتية بل يكفي نفسه الحيوانية لافادة نظائر ما كانت تفيده النفس النباتية
على الوجه الالطف وكذا النفس النباتية في افادتها اصل الحفظ وغايتها فيه من ان تكون معها صورة اخرى الصعيد
منها حفظ النبات عن صنوف الآفات من الحر الشديد والبرد المفسد وغيرهما فمن هذه المقدمات ثبت
وتحقق ان صور العناصر المتضادة غير موجودة بالفعل في شيء من المواليد الثلثة وانها لو وجدت في شيء منها بالفعل
لمنعت ذواتها عن ورود صورة كمالية عليها ولانك قد علمت ان كل مادة لنسبتها الى الصورة نسبة النقص
الى التمام وان التركيب بين الصورة والمادة تركيب اتحادي وكذا كل ناقص تم نقصانه كخط قصير اذا طال
وقوس دائرة اذا عظمت حتى صارت نصف دائرة او دائرة تامة واذا كان الامر كذلك فلا يمكن ان
يكون لمادة المواليد صورة اخرى غير الصورة التي بها هي هي فالياقوت ليس الا ياقوتا ولا فعل له الا فعل الياقوت
وكذا النبات والحيوان حتى الانسان فانه موجود واحد له مهية واحدة لكنه اكمل الكائنات وجودا واتمها
مهية واشدها وحدانية وبساطة ومع انه ابسطها وجودا واشدها وحدانية يترتب على وجوده الخاص جميع ما يترتب
على العنصر والجماد والنبات والحيوان متفرقا وكذا الحيوان بقياس الحال في كل ما هو اشرف وجودا واشد
وحدانية واكثر ارتفاعا من المواد الجسمانية فانه اكثر جمعا للاشياء واوفر آثارا وافعالا حتى ان البسيط الحقيقة
المقدس عن التعلق بمادة وقوة استعدادية او امكان ذاتي يجب ان يكون ذاته كل الاشياء ووجوده
مبدأ كل الوجودات كما بيناه سابقا واوضحنا دليله بالامر عليه فليتذكر من وفق له

فصل

في بيان ان الموجودات الطبيعية متفاوتة في الفضيلة والشرف وان المواد الجسمية متهيئة لقبول الفيض الوجودي على التدريج فكان هيهنا طبيعة واحدة شخصية متوجهة نحو الكمال سائرة الى عالم القدس مترقية عن ادنى المنازل الى ارفعها

الحق ان دار الوجود واحدة والعالم
كله حيوان كبير واحد والعالم متصل بعضها ببعض لا بمعنى الاتصال المقداري والاتحاد والسطوح والاطراف بل بمعنى
ان كل مرتبة كمالية من الوجود ينبغي ان يكون مجاورة لمرتبة تليها في الكمال الوجودي وان لا يكون بينهما وبين

اخرى

اخرى فوقها من الشدة او تحتها في الضعف خالية بحيث يتصور امكان درجة او درجات لم تتحقق بعد فان ذلك غير
جائز عندنا والبرهان عليه مستفاد من قاعدة الامكان الاشرف وقاعدة اخرى هي قاعدة الامكان الاخس
اما الاولى فموروثة من المعلم الاول واما الثانية فنحن وجدناها بعون المعبود وسنذكرها في موضع يليق به ان شاء الله
والقاعدتان جاريتان في الماهيات الكون بحسب الانواع وان لم تكونا جاريتين بحسب الكل في الاشخاص فان
في مراتب الشدة والضعف غير متناهية بحسب الفرض كمراتب المقادير فاذن لو وجب حصول الجميع لزم
منه من كل شديد وضعيف عدد غير متناه محصور بين حاصرين وذلك ممتنع سيما في مرتبة فقط بل لزم
ذلك لو لم يكن طائفة منها موجودة بوجود واحد بان يكون شخص واحد ذا درجات وجودية بعضها ارفع من
بعض من غير انفصال وافتراق بينها ومن هذا القبيل الشخص الواحد من الانسان فانه موجود واحد ذو
قوى متعددة بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها طبيعية والكل من الاصناف الثلثة مراتب متفاضلة
في ضوئها والكل ذات واحدة كما ستعلم في مباحث النفس فاذا تقرر هذا فنقول اذا نظرت الى حال الاكوان
العنصرية في تدرجها في الوجود وتكاملها وترقيها من ادنى المنازل الى ان تبلغ الى مجاورة الاله المعبود وجدت
البرهان مطابقا للوجدان وذلك ان هيولى العناصر وهي الغاية في الخسة والضعة بحيث لا يتصور ما هو اخس
منها الا العدم المحض لان نحو وجودها في ذاتها هو قوة الوجود وتهيؤ قبول الصور والهيئات لا غير فاول ما
تقبلها الامتداد القابل للطول والعرض والعمق اذ لا قوام لها الا بالجسمية كما لا استقلال للجسمية الا بصورة
اخرى نوعية وادنى النوعيات الصورية هي الصور النوعية العنصرية فقبلتها بعد الجسمية المطلقة فحصلت العناصر
الاربعة في درجة واحدة كما هو المشهور او على تقدم وتأخر من جهة انقلاب بعضها الى بعض في الوجود كما في
البواقي ولو كان المذهب الثاني حقا لكان الاسبق في الوجود منها ما هو الادنى والاخس اذ الترتيب في
هذه السلسلة الصعودية من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف ولكن الجزم بان الاخس المطلق من
هذه الاربعة ايها كان لا يخلو من صعوبة ثم التي تفاض على المادة بعد العناصر البسيطة هي الصورة الجمادية وهي
افضل منها فان البسيط العنصري سريع قبول الفساد عند مجاورة غيره فيغلب بعضها البعض عند الملاقاة
اذا كان التخالف بحسب الكيفيتين الفاعلة والمنفعلة فيستحيل المقهور المغلوب الى جوهر القاهر الغالب واما الصور
الجمادية فليست كذلك بل يرجى بقاؤه زمانا طويلا او قصيرا لانها في فضيلة الوجود بالقياس الى الاربعة كأنها
جامعة لها متضمنة اياها على وجه اعلى لكونها توحدت وصارت عنصرا واحدا متوسطا في تلك الكيفيات
الاربع المتضادة حدا من التوسط ثم تتفاضل اصناف الصور الجمادية واحدا دون بعضها على البعض في فضيلة
الوجود وقبول الآثار الشريفة فان منها ما هي ادنى واخس قريبة الرتبة الى رتبة العنصر الاول كالجص والنورة

والنوشادر وغير ذلك فيها ما هي على واشرف وفي الرتبة الادنية للنبات كالمرجان ونحوه وما بين هذين الطرفين
انواع واصناف كثيرة لا تحصى متفاضلة متفاوتة في قبول الآثار ومبداية الافعال وهكذا تتدرج الطبيعة فيها من
الادنى حتى تبلغ المادة في الفضيلة الى ما تقبل صورة بزيادة آثار على آثار الصورة الجمادية وهي الصورة النباتية
وتلك الآثار هي الاغتذاء والتمادي في الاقطار بالنمو فلا يقتصر النبات على حفظ المادة فقط كالجماد بل يجذب ما يوافقه
من المواد ويضمها اليه ويكسوها صورة كصورته فيتكامل بذلك شخصه ثم ضرب منه لا يقتصر على هذا بل يقصد الحفظ
في الوجود لا شخصا وعددا الا ان ذلك شيء في هذا النمط من الوجود بل نوعا ومهية فيفرز من مادته بقوة المولدة
فيستطيع لقبول صورة مثل صورته فالحال للنبات حالات زائدة على حال الجماد افراد متفاضلة في تلك الحالات
كما وكيفا كثرة وشدة فيتدرج فيها شيئا بعد شيء فبعضها ينبت من غير بزر ولا يحفظ نوعه بالثمر والبزر ويكفيه
في حدوثه امتزاج الماء والتراب وهبوب الرياح وطلوع الشمس فذلك هو في افق الجمادات وقرب الحال
منها ثم تزداد هذه الفضيلة في النبات فيفضل بعضه على بعض بنظام وترتب حتى يظهر فيه قوة الاثمار وحفظ
النوع بتوليد المثل بالبزر الذي يخلف به مثله فيصير هذه الحال زائدة فيه بحكمة له تميزه اياه عن حال ما قبله ثم تقوى
هذه الفضيلة في النبات حتى يصير فضل الثالث على الثاني كفضل الثاني على الاول وهكذا لا يزال يتدرج ويتشرف
ويفضل بعضه على بعض حتى يبلغ الى اقصى مرتبة وافقه ويكاد ان يدخل في افق الحيوان وهي كرام الشجر كالزيتون
والكرم والجوز الهندي الا انها بعد مختلط القوى اعني قوتي ذكورها واناثها غير متميزتين فهي تحتمل زيادة ولم
تبلغ غاية افقها الذي يتصل بافق الحيوان ثم تزداد وتمعن في هذا الافق الى ان تصير في افق الحيوان فلا تحتمل
زيادة وذلك انها ان قبلت زيادة يسيرة صارت حيوانا وخرجت عن افق النبات فحينئذ تتميز
قواها فتحصل فيها ذكورة وانوثة وتقبل من فضائل الحيوان امورا تتميز بها من سائر النبات والشجر كالنخل الذي
طالع افق الحيوان بالخواص العشر المذكورة في مواضعها ولم يبق بينه وبين الحيوان الا مرتبة واحدة وهي الانقلاع
عن الارض والسعي الى الغذاء وقد ورد في الخبر ما هو كالاشارة او الرمز الى هذا المعنى وهو قوله صلوات الله
عليه واله اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية طينة آدم فاذا تحرك النبات وانقلع من افقه وسعى الى
غذائه ولم تتقيد في موضعه الى ان يصير اليه غذاؤه وكونت له آلات اخرى يتناول بها حاجاته الى التكلم فقد تلوانه
صار حيوانا وهذه الآلات تتزايد في افق الحيوان من اول افقه وتتفاضل فيه فيشرف بعضها على بعض كما كان
في النبات فلا يزال يقبل فضيلة بعد فضيلة وكالا فوق كمال حتى يظهر فيه قوة الشعور باللذة والاذى فيلتذ بوجود
الملائم ويتألم بوصول مضاره اليه ثم تقبل الهام الله عز وجل اياه فيهتدي الى مصالحه فيطلبها والى اضداده فيهرب
منها وما كان من الحيوان في اول افق النبات لا يتزاوج ولا يخلف المثل بل يتولد كالديدان والذباب واصناف

الحشرات الخسيسة ثم يتزايد فيها قبول الفضيلة كما كان ذلك في النبات سواء ثم تحدث فيه قوة الغضب التي ينهض
بها الى دفع ما يؤذيها فيعطى من السلاح بحسب قوتها فان كانت قوة الغضبية شديدة كان سلاحه قويا تاما وان
كانت ناقصة كان ناقصا وان كانت ضعيفة جدا لم يعط سلاحا البتة بل يعطي آلة الهرب فقط كشدة العدو
والقدرة على الحيل التي تنجيه من مخاوفه وانت ترى ذلك عيانا من الحيوان الذي اعطي القرون التي تجري
مجرى الرماح والذي اعطي آلة الرمي التي تجري مجرى النبل والنشاب والذي اعطي الانياب والمخالب
التي تجري مجرى السكاكين والخناجر والذي اعطي الحوافر التي تجري مجرى الدبوس والطبرزين واما ما لم يعط سلاحا لضعف
من استعماله او لقلة شجاعته ونقصان قوة غضبه ولانه لو اعطيه لصار كلا عليه فقد اعطي آلة الهرب والحيل كجودة
العدو والحذق وقوة الطيران كالغزلان والحيتان والطيور او المراوغة كالارانب والثعالب واشباههما واذا
تصفحت احوال الموجودات من السباع والوحش والطيور رأيت هذه الحكمة مستمرة فيها فاما الانسان فقد كلها بان م
عوض من هذه الآلات كلها بان هدي الى اتخاذها واستعمالها كلها وسخرت له هذه كلها وستكلم في ذلك في موضعه
الخاص فنعود الى ذكر مراتب الحيوان فنقول ان ما اهتدى منها الى الازدواج وطلب النسل وحفظه وتربيته
والاشفاق عليه بالكن والعش والكناس كما نشاهد فيما يلد ويبيض ويغذيه اما باللبن واما بنقل الغذاء اليه فانه
افضل مما لا يهتدي الى شيء ثم لا يزال هذه الاحوال تتزايد في الحيوان حتى يقرب من افق الانسان فحينئذ
يقبل التأديب ويصير بقبوله الادب ذا فضيلة يتميز بها من سائر الحيوانات الاخر ثم تتزايد هذه الفضيلة
في الحيوانات حتى تتشرف بها ضروب الشرف كالفرس المؤدب والبازي المعلم والكلب المفهم ثم يصير
في هذه المرتبة الى مرتبة الحيوان الذي يحاكي الانسان من تلقاء نفسه ويتشبه به من غير تعليم وتأديب كالقردة
وما اشبهها ويبلغ من كالاذكاء بها الى ان يكتفي في التأدب بان يرى الانسان يعمل عملا فيعمل مثله من غير ان
يحوج الانسان الى تعب بها ورياضة لها وهذه غاية افق الحيوان التي ان تجاوزها وقبل زيادة يسيرة خرج بها
عن افقه وصار في افق الانسان الذي يقبل العقل والتمييز والنطق والآلات التي يستعملها والصورة التي تلائمها
فاذا بلغ هذه المرتبة تحرك الى المعارف واشتاق الى العلوم وحدثت له قوى وملكات ومواهب من
الله عز وجل يقتدر بها على الترقي والامعان في هذه الرتبة كما كان ذلك في المراتب الاخر التي ذكرناها واول
هذه المراتب في افق الانسان المتصل باخر ذلك الافق الحيواني من مراتب الانسان الذين يسكنون في اقاصي
المعمورة من الشمال والجنوب كاواخر الترك من بلاد يأجوج ومأجوج واواخر الزنج واشباههم من الامم التي لا تتميز القردة
عن القرود الا بمرتبة يسيرة ثم تتزايد فيهم قوة التمييز والفهم الى ان يصيروا الى حال من يكونون في اواساط الاقاليم
فيحدث فيهم الذكاء وسرعة قبول الفضائل والى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة التي وكلها الله تعالى بالموجودات المحسوسة عنده

185

الجماهير من الحكماء واما عندنا فاما اوايل افق الحيوان منتهى فعل الطبيعة والاكوان المحسوسة المادية من هناك مبتدى فعل
النفس والاكوان الخيالية الصورية المجردة من هذا العالم المادي المستحيل الكاين الفاسد حتى يبلغ الى هذا الموضع
من منتهاه فيبلغ الشروع في اكتساب الفضايل الزايدة على فضايل الحيوان بما هو حيوان واقتناء العقليات بالارادة
والسعي والاجتهاد حتى يتصل الى افق الملا الاعلى والملائكة العلويين وهذه اعلى مرتبة الانسان بما هو انسان وهو اعلى
نهاية الموجودات وبتصل اولها باخرها واخرها باولها وهو الذي يسمى دايرة الوجود ونصفها الاول قوس
الزول ونصفها الاخر قوس العروج لان الدايرة هي التي قيل في حدها انها خط واحد يحيط بالمركز من نقطة
وينتهي بها اليها لكن النقطة بعينها فدايرة الوجود هي المتاحدة المتصلة حدودها وقسيها بعضها ببعض التي جعلت
الكثرة فيها وحدة وهي التي تدل دلالة صادقة برهانية على وحدانية موجدها ومبدعها وحكمته وقدرته
وكرمه وجوده تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام لان دار الوجود اذا كانت واحدة فبانيها لا يكون
الا واحدا والله من وراءهم محيط وانت اذا تصورت ما قررناه وما نبهناك عليه ونهضت اطلعت على الحالة التي
خلقت لها وتدبرت [تم بيت] اليها وعرفت الافق الذي تحيل بافقك والذي يحرك ويتلك في مرتبة بعد مرتبة و
تصعد بك طبقا من طبق حدث لك الاعتقاد الصادق والايمان الصحيح بثبات تلك الباقية وشهدت ما غاب
عن فهمك وعرفت الان تدرج الى العلوم الشرعية التي اكتسبت الى الان بعض مباديها وما هو كالالات في
تحصيلها او تقويم الفهم وتشحيذ الذهن وتقوية العقل الغريزي وتحصيل المعرفة الخلايق وطبايعها ومنها الى العلوم
الالهية وحينئذ تستعد لمواهب الله عز وجل وعطاياه ويأتيك الفيض الالهي والسكينة فتسكن عن طيش الطبيعة
وحركاتها نحو الاغراض الفسانية وتحيط طبقات الاكوان وتحيط بالمراتب التي رقيت فيها شيئا فشيئا
وتخلفت الساحبين من منازل الموجودات وعلمت ان كل مرتبة منها محتاجة الى ما قبلها في وجودها واذا وصلت
الطبيعة الى التي بعدها بالاعداد والتي قبلها صارت موجبة لما قبلها على وجه اخر وعلمت ان الانسان لا يتم له كماله
الا بعد ان يحصل له جميع ما قبله وانه اذا حصل كما لا وبلغ غاية اشرف نورا في الاعلى الالهي الذي يصير اما
حكيما الهيا باتيه الالهامات فيما يعرف فيه من التصورات العقلية والاحكام العلوية واما نبيا مؤيدا باتيه
الوحي على سبيل المشاهدة بقوة باطنة فيصير حينئذ واسطة بين الملا الاعلى والملا الاسفل ومبدا هذه الترقيات
والتحولات التي تختص بالانسان هو الشوق والارادة فان الشوق الى اقتناء العلوم والمعارف ربما
ساق الانسان على منهاج قويم وقصد صحيح فبادى الى غاية كماله وهي السعادة التامة لكن ربما اعوج عن
السمت المستقيم والسنن القويم وذلك لاسباب كثيرة يطول شرحها فكما ان الطبيعة للاجسام على وجه التسخير
ربما شوقت الى ما ليس بتمام الجسم الطبيعي لعلل تحدث وافات تطرا عليه نحو ما يعرض للمشتاق الى اكل الطين وما يجري مجراه

ما يكل

مما يحل طبيعة الجسد بل يهدمه ويفسده وكذلك ايضا النفس الناطقة ربما اشتاقت الى علوم غير لايق بها والى سيرة غير سعادة
الحركة ويشوقها الى الاشياء التي تعوقه وتقصره عن كماله فحينئذ تحتاج الى معالجة نفسانية يرشده اليها طبيب روحاني
من نبي او وصي او شيخ مرشد او استاذ معلم كما احتاج في الحالة الاولى الى طبيب جسماني يرشده اليه طبيب حاذق ولكثرة
حاجات الناس الى الانبياء والمعلمين والمؤدبين فان وجود تلك الطبايع الفايقة التي تستكمل بذاتها من غير
توقف الى السعادة الحقيقية نادر لا يتفق الا في الازمنة الطوال والمدد البعيدة فاذا وقع احد منها كان وجوده
محض موهبة الله عز وجل لا باسباب سفلية وتعلقات ارادية وترقيات كسبية فكان زيت نفسه القدسية
طبيعة يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار التاديب والفكر والرياضة وكان نور الله في ظلمات الارض واية عظيمة
من اياته كما قال تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ونحن نصدد اثباته بالبرهان فيما بعد ان شاء الله تعالى
وغرضنا في هذا الفصل الاشارة الى ان الوجود كله من اعلاه الى اسفله ومن اسفله الى اعلاه في رباط واحد
مرتبط بعضه الى بعض متصل بعضه ببعض والكل مع كثرتها الخارجية متحدة واتحادها ليس كاتصال الاجسام بان
يتصل نهاياتها وبلاقي سطوحها والعالم كله حيوان واحد بل كنفس واحدة وقواه الفعالة كالعقول والنفوس
وغيرها كقوى نفس واحدة فان قوى النفس عند البصير المحقق متحدة الكثرة لا كما راه قوم انها الات النفس
متباينة الوجود متفاصلة الذات ولا كما راه قوم اخرون من انها واحدة الذات كثيرة المواضع والاثار
وسنبين ذلك في علم النفس وكما ان يعلم انه ما من جسم طبيعي الا وله مادة وصورة وان لمادته مادة اخرى
وهكذا الى ان ينتهي الى مادة هي قوة محضة لا فعلية لها اصلا الا بغيرها وان لصورته ايضا صورة وهكذا الى ان ينتهي الى
صورة محضة هي فعلية محضة لا قوة لها وكمال محض لا نقص فيه وان الانسان اخر موجود ختم به عالم الطبيعة كما انه
قد جمع فيه حقايق العالم الاعلى والاسفل وهو الذي اضاف الى جميع حقايق العالم حقايق الحق من اسمايه وصفاته
التي بها صحت خلافة الكبرى في العالم الكبير بعد خلافة الصغرى في عالم الطبيعة وبهذه المنزلة الرفيعة الجامعة
لجميع الحقايق خضعت له الملائكة بالسجود بامر الله تعالى واذا سجد له الملا الكريم الاعلى فما ظنك بالملا الاسفل
الانزل ولولا ذلك ما قال تعالى وسخر لكم ما في السماوات وما في الارض جميعا ولولا ذلك ما قال ولقد خلقنا الانسان
في احسن تقويم وما قال تعالى ثناء على ذاته في خلقه اياه فتبارك الله احسن الخالقين ٥ تم بتاييد الله
وحسن توفيقه في اواخر شهر جميدى الاول سنة احدى وخمسين بعد الالف
من الهجرة النبوية عليه الف الف تحية والحمد لله اولا واخرا
وهذه اول نسخة انتسخ من نسخة الاصل تماما

بلغ

بلغ مقابلة هذا المجلد ... [illegible]

12

